بسم الله الرحمن الرحیم

بیم و امیدهای دین داری

(خطابه‌های سال‌های ۸۸-۱۳۸۳)

احمد قابل

شناسنامه کتاب

نام کتاب: بیم و امیدهای دین‌داری

خطابه‌های سال‌های ۸۸-۱۳۸۳

مجموعه آثار ۶

نویسنده: احمد قابل

ناشر: شریعت عقلانی

تاریخ انتشار: بهمن ۱۳۹۱

محل انتشار: فضای مجازی

تعداد صفحات: ۲۸۳

www.ghabel.net

تقدیم به:

مادر فداکار قابل‌ها

فهرست

مقدمه

ششمین دفتر از مجموعه آثار احمد قابل «بیم و امیدهای دین‌داری» مجموعه‌ی پانزده خطابه‌ای است که توسط خود وی تحریر شده و در زمان حیاتش همگی جداگانه منتشر شده است، چهارده خطابه به‌صورت مجازی در وب‌سایت شریعت عقلانی و یک مورد هم به‌صورت کاغذی، و اکنون در قالب کتاب به علاقه‌مندان افکار وی عرضه می‌شود. تاریخ نگارش این خطابه‌ها بین سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۸ است. این دفتر همه‌ی خطابه‌های آن مرحوم نیست، اما کلیه‌ی خطابه‌هایی است که به قلم خود وی نوشته شده و توسط خود وی شایسته‌ی انتشار تشخیص داده شده است.

عناوین خطابه‌ها از خود وی است. خطابه‌ها در سه بخش تنظیم شده‌اند. عناوین بخش‌ها از راقم این سطور است. بخش اول بازخوانی اسوه‌ها نام دارد. در این بخش پنج خطابه گرد آمده است. دو خطابه‌ی نخست درباره پیامبر رحمت (ص) است، یکی درباره‌ی مبعث و دیگری بحثی درباره‌ی اهانت به پیامبر (ص). دو خطابه‌ی مهم این مجموعه در تشریح و بررسی نهضت امام حسین (ع) است، یکی درباره‌ی اهداف نهضت حسینی و دیگری بازخوانی رفتار حسینی، تهاجم یا دفاع. درس‌گفتارهای شرح دعای مکارم‌الاخلاق سیدالساجدین(ع) آخرین مطلب این بخش و طولانی‌ترین مطلب کتاب است.

بخش دوم بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت نام دارد. در این بخش چهار مطلب گرد آمده است. خطابه‌ی پر نکته‌ی لزوم بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت

حاوی تأملات کلامی فقهی نواندیشانه‌ی نویسنده است. خطابه‌ی بیم و امیدهای دین‌داری که به دلیل اهمیت آن عنوان کتاب هم برگرفته از آن است رئوس تأملات دین‌پژوهانه قابل را نشان می‌دهد. خطابه‌ی بزرگداشت آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی نوآوری‌های صاحب کتاب «شهید جاوید» را در زمینه‌ی علم ائمه ترسیم می‌کند. بالاخره مصاحبه‌ی "خرافات" نقطه نظرات وی را در باب ابعاد خرافات در اندیشه‌ی اسلامی تبیین می‌کند.

بخش سوم بازخوانی حقوق انسان در متن شریعت نام دارد. در این بخش شش خطابه‌ی کوتاه و بلند درباب نسبت حقوق بشر و اسلام گرد آمده است. این بخش با خطابه‌ی عدل و آزادی آغاز می‌شود، با خطابه‌ی اخلاق و فقه ادامه می‌یابد. خطابه‌ی حق‌محوری حاوی نتایج تحقیقات آن مرحوم درباره‌ی نسبت حق و تکلیف در شریعت است.

مبانی نظری حقوق فطری مقاله‌ی پژوهشی زنده‌یاد احمد قابل تنها خطابه‌ی این مجموعه است که امکان انتشار کاغذی در زمان حیات نویسنده در ایران یافته است. این مقاله در ضمن مجموعه مقالات همایش مبانی نظری حقوق بشر توسط دانشگاه مفید قم در سال ۱۳۸۴ منتشر شده و اکنون با اجازه‌ی آن دانشگاه در این مجموعه بازانتشار می‌یابد.

اکثر مفاد دو خطابه‌ی حق‌محوری و مبانی نظری حقوق فطری در ضمن کتاب مبانی شریعت آمده است، اما به دلیل اهتمامی که نویسنده به این دو مطلب داشته نقیصه‌ی تکرار را مغتفر دانستیم. دو خطابه‌ی مختصر حقوق مادر مجرم و مبدأ ابراهیمی حقوق بشر پایان‌بخش این بخش است.

زحمتِ یافتن و تایپ مجدد مقاله‌ی مبانی نظری حقوق فطری و نیز ویرایش جلد ششم را یکی از علاقه‌مندان آن مجتهد مجاهد در قم داوطلبانه به‌عهده گرفته است. از خدمات صادقانه و صمیمانه‌ی این برادر عزیز تشکر می‌کنم و امیدوارم

شرایط کشور به‌گونه‌ای متحول شود که در تجدید چاپ مجموعه آثار بتوانم نام این عزیز و عزیزان دیگری که مرا در تدوین و انتشار این مجموعه یاری کرده‌اند آزادانه یاد کنم. بی‌شک اگر کمک این دوستان جوان و مخلص در قم نبود امکان انتشار سریع مجموعه آثار آن مرحوم فراهم نمی‌شد.

ناگفته نماند که در طرح اولیه مجموعه آثار جلد ششم به تفسیر موضوعی قرآن اختصاص داشت. در حین ویرایش دریافتم که تمام درس‌گفتارهای تفسیر موضوعی عیناً در سه جای دیگر تکرار شده است: بحث مقام انسان در کتاب مبانی شریعت، بحث ارتداد در ضمن بحثی به همین نام که در جلد احکام جزائی شریعت محمدی خواهد آمد، و بحث حقوق زنان که در ضمن حقوق بانوان در شریعت محمدی گنجانیده شد. به همین دلیل تفسیر موضوعی به عنوان یک جلد مستقل از مجموعه آثار حذف شد، اما کلیه مطالب آن در ضمن مجلدات دیگر آمده و خواهد آمد.

چه بسا اگر نویسنده خود در قید حیات بود این مجموعه با غنای بیشتری منتشر می‌شد. برخی خطابه‌های این دفتر حاوی نکات بدیعی است که نشان از فکر بصیر و دوربین نویسنده دارد. بخش دوم مقدمه را به مرور مهم‌ترین نکاتی که در این دفتر آمده اختصاص می‌دهم.

(۱)

این نظریه قابل قبول نیست که امام حسین(ع) فقط برای شهادت رفت یا فقط برای تشکیل حکومت. امام حسین(ع) بین ذلت و مرگ با عزت اگر قرار بگیرد، مرگ را انتخاب می‌کند. هرکس می‌خواهد مانند ایشان زندگی کند، زندگی ذلیلانه را هیچ‌گاه قبول نمی‌کند. می‌گوید: اگر شما من را نمی‌خواهید، رهایم کنید، چرا که من می‌خواهم با عزت زندگی کنم. حتی اگر خارج از مرزهای دیار

اسلام باشد. شما هم بروید دنبال زندگی خودتان. نگذارید بین مسلمانان خون‌ریزی شود. با عزت زندگی کردن نیز به این معنی است که حداقل بتوان با زبان و بیان، از سیاست‌های ناروا، اعلام برائت کند و از دین خدا دفاع کند.

بر طبق تحلیل و تحقیق من، امام حسین (ع) برای دفاع از امنیت جانی و امنیت برای بیان حقایق و دفاع از حق مخالفت با سیاست‌های حکومتِ مدعی دیانت از مدینه خارج شده است و نه چیز دیگر. تا پایان واقعه‌ی کربلا نیز در پی همین اهداف بوده و لا غیر.

به گمان من، تمام آن دیدگاه‌ها و نظریاتی که می‌گوید؛ اقدام امام، صرفاً برای تشکیل حکومت یا شهادت و یا اقدام مسلحانه برای امر به معروف و نهی از منکر بوده است (که من هم مثل شما آن‌ها را دیده‌ام و خوانده‌ام) بینی و بین الله برایم اثبات نشد. بلکه اطمینان پیدا کردم که «برای حفظ امنیت جانی و حقوقی در جهت تبیین حقیقت و نقد سیاست‌های حاکمیت» اقدام به سفرهای مختلف از مدینه تا مسیر کوفه، کرده است و البته از ابتدا تا انتها، احتمال سخت‌گیری رقیب و تصمیم به شهادت ایشان را نیز می‌داده است.

این نه به معنی خمودی حسین است. نه به خدا. حسین (ع) خیلی شجاع است و از هیچ نبردی نمی‌هراسد (مگر از ریخته شدن خون بی‌گناهان). ولی زندگی ذلیلانه را نمی‌پسندد. او اهل درگیری و نزاع مسلحانه هم نیست. (اهداف نهضت حسینی)

(۲)

حسین بن علی (ع) هیچ اقدام تهاجمی علیه حکومت یزید انجام نداد، بلکه پس از تجاوز و تهاجم آنان (و تلاش فراوان امام برای اطمینان دادن به حاکمان ستم‌پیشه مبنی بر عدم عزم بر اقدام خشونت‌آمیز و براندازانه و به بن‌بست رسیدن

مذاکرات ایشان به خاطر خیره‌سری رقیب) و منحصر شدن گزینه‌های امام به خاطر رویکرد حکومت، به نبرد یا تسلیم زور و ستم گردیدن و امضای سیاست‌های نامشروع و ستمگرانه، برای دفاع شخصی از حقوق اولیه‌ی انسانی خود و خانواده‌اش، به آن نبرد نابرابر، تحمیلی و مظلومانه تن داد تا این حقیقت را تصدیق کرده باشد که در دو راهی عزّت یا ذلّت، باید عزّت را برگزید و از هزینه‌ی سنگین آن، هراسی به دل راه نداد، حتی اگر به قتل آدمی منجرّ شود و خانواده‌ای به اسارت روند.

عزّت آزادگی و حق‌طلبی و صلح و اصلاح‌طلبی در روابط اجتماعی و سیاسی و نقد و انتقاد مستمرّ حاکمان در قالب امر به معرف و نهی از منکر، برای جلوگیری فرهنگی از تسلّط اشرار بر سرنوشت جامعه‌ی بشری، در منطق تمامی حق‌طلبان و خصوصاً حسین بن علی (ع) با هیچ بدیلی قابل مبادله نیست.

مطمئناً امام حسین (ع) در مذاکرات خویش، حق نقد و امر به معروف و نهی از منکر را از خود سلب نکرده بود و تنها در پی ایجاد اطمینان و اعتماد برای حکومت، نسبت به عدم اقدام مسلحانه از سوی خویش بود.

این رویکرد صلح‌جویانه و اصلاح‌طلبانه که مبتنی بر اصول اخلاقی و وفاداری به احکام شریعت محمدی (ص) است، آشکارترین اصل حاکم بر رفتار حسینی بوده و حتی اگر یکی از نقل‌های متواتر یاد شده، از ایشان صادر شده باشد، برداشت رایج که چهره‌ای جنگ‌طلب از امام (ع) ارائه می‌کند را مردود می‌سازد. (رفتار حسینی، تهاجم یا دفاع)

(۳)

وظیفه‌ی مهم و اساسی همه‌ی پژوهشگران شریعت، بازبینی و بازگشایی پرونده‌ی تمامی ساحت‌های اندیشه‌ی اسلامی به روی تمامی پژوهشگران و مشتاقان علم و دانش است.

بازخوانی اندیشه‌های پیشینیان و گزارش تفاوت آراء و نظریات کلامی و اعتقادی، اخلاقی، اصولی و فقهی (در جاهایی که تصور عدم اختلاف و تحقق اجماع و اتفاق می‌شود) می‌تواند اندیشه‌ی شریعت را در برابر انحصارطلبی‌های غیر علمی برخی مدعیان و هجوم عقل‌پیشگان به اندیشه‌های انحصاری آنان، بیمه کند و آن را به مبارزه‌ی علمی دو گروه (و نه مبارزه‌ی مطلق عقل‌گرایی با مطلق دین‌باوری) تبدیل کند.

واقعیت این است که یک گروه دین‌دار (که اکثریت عددی هم دارد) به‌خاطر ناتوانی در دفاع از اندیشه‌های خود، که به‌خاطر عدم ایجاد فضاهای لازم علمی، قوت استدلال خویش را از دست داده است، خود را به عنوان نماینده‌ی انحصاری شریعت، معرفی می‌کند و هرگونه رفتار غیر علمی خویش را به اسم اسلام و شریعت، تمام می‌کند؟!

گزارش اندیشه‌های بدیل سایر عالمان شریعت باعث شکستن انحصار ناروایی می‌شود که دقیقاً بعد از دوران هویت‌سازی‌های مذهبی و فرقه‌ای قرون چهارم و پنجم، اندک اندک حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی را دچار رکودی غیر قابل وصف (در قرون وسطای اسلامی) کرد و سبب اصلی انحطاط جامعه‌ی اسلامی را فراهم ساخت. (لزوم بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت)

(۴)

بن‌بست طبیعی، برداشت‌های ضد عقلی و مخالف عقلانیت از شریعت، امری است که از متن شریعت نیز می‌توان شکست گریز ناپذیر آن را دریافت. تمامی شرایع الهی قبل از شریعت محمدی (ص) از آن جهت دچار مشکل شدند که به رویکردهای خلاف عقل، ملتزم شدند. شکست رویکردهای ضد عقلی، سنت الهی است و قطعاً سرنوشت رویکردهای مشابه در شریعت محمدی (ص) نیز همان خواهد بود. این بن‌بست طبیعی، با رویکرد عقلانی به شریعت، شکسته می‌شود و راه برای دین‌داری مبتنی بر عقلانیت، باز می‌شود. بنابراین، امید توجه عمومی به این رویکرد در آینده‌ای نه چندان دور، وجود دارد.

مسؤولیت دین‌داران در عصر حاضر، تلاش برای از بین بردن بیم‌ها (در دو عرصه‌ی فردی و اجتماعی) و تقویت امیدها است. جهاد فی سبیل الله در عصر حاضر، تلاش خستگی‌ناپذیر و همگانی در این زمینه است. هرکس به میزان امکانات و توانایی‌های خویش، باید در جهت رشد فرهنگ اسلام رحمانی (که مبتنی بر اندیشه‌های اصلاحی است) و تضعیف فرهنگ اسلام خشونت‌طلب (که عمدتاً مبتنی بر بعضی از اندیشه‌های سنتی رایج است) تلاش و کوشش کند.

وظیفه‌ی عالمان شریعت، تلاش علمی و فرهنگ‌سازی است. آنان باید خود از جمله‌ی پیشروان عمل به اندیشه‌ها و لوازم سخنان خویش باشند. نباید تناقض و تضادی بین عمل و نظر آنان دیده شود. اگر این مجاهدت علمی و عملی، تحقق پذیرد، می‌توان اندک اندک، شاهد پذیرش و رشد عمومی فرهنگ اصلاحی در جامعه‌ی اسلامی بود. هرکس با هر امکان و توانی، می‌تواند جایگاه خود را در این جهاد فرهنگی و علمی پیدا کند و سهم خود را از این مسؤولیت اجتماعی، بشناسد و ادا کند. (بیم و امیدهای دین‌داری)

(۵)

برترین شاخصه‌ی صالحی نجف‌آبادی، همان رویکرد ارزشمندی بود که همه‌ی مخالفت‌ها علیه وی را سازمان می‌داد. شاخصه‌ای غریب به نام دغدغه‌ی توحید.
مرحوم صالحی، حقیقتاً دغدغه‌ی «توحید» داشت و برای اثبات این رویکرد، تا تحمل تکفیر، پیش رفت. او را به ضدیت با ولایت ائمه (ع) و انکار علم و عصمت آنان، متهم کردند. این همه تهمت و افتراء، ناشی از رویکرد دقیق و موحدانه‌ی وی به مجموعه‌ی عقاید و آموزه‌های شریعت بود، چیزی که تهمت‌زنندگان، آن را درک نمی‌کردند و با آن مأنوس نبودند.
در نگاه حاج شیخ نعمت‌الله، پرهیز شدیدی از شریک قرار دادن برای خدا در بُعد صفات ذات و صفات فعل دیده می‌شد و مرزبندی دقیقی بین خدا، پیامبران و اولیای الهی وجود داشت که کمتر کسی از بزرگان علمای شیعه را در این وادی می‌توان هم‌سنگ صالحی نجف‌آبادی قرار داد.
در هم آمیختگی و تداخل شدیدی که در فرهنگ رایج شیعی، بین صفات الهی با اوصاف پیامبر (ص) و ائمه (ع) دیده می‌شود، ناشی از اظهارات مبهم و نادقیق برخی عالمان شریعت و یا سکوت آنان در برابر اندیشه‌های غلو آمیزی است که به عنوان میراث غبارگرفته‌ای از غالیان مطرود ائمه، سرتاسر جامعه‌ی شیعه را در بر گرفته و هرگونه نقد و بررسی علمی و روشن‌گرانه را مورد هجوم قرار داده و می‌دهد...
به عبارت دیگر خدای صالحی نجف‌آبادی، چندان عظیم بود که به هنگام توجه به خدا، پیامبر عظیم‌الشأن خدا نیز در کنار او، به چشم نمی‌آمد. این رویکرد، همانست که امیرالمؤمنین در خطبه‌ای در وصف متقین بیان کرده است که؛ «عظم الخالق فی أنفسهم و صغر ما دونه فی أعینهم؛ خداوند در نزد متقین، چندان

عظمت دارد که غیر خدا در چشم آنان کوچک دیده می‌شوند» ولی خدای برخی رقیبان او چندان کوچک شده بود که فاصله‌ای با غیر خدا (اگر چه اشرف آدمیان باشد) نداشت.

خدای صالحی، نه در صفات و نه در افعال، شریک نداشت، ولی خدای بسیاری از مخالفان او، در برخی یا بسیاری از آن‌ها، شرکایی داشت. کسی را متهم به شرک نمی‌کنم، ولی برخی مخالفان افراطی او دارای تصورات و یا رفتارهای مشرکانه بودند. تفاوت مشرک با موحدی که تصورات یا رفتارهای خلاف توحید دارد بر اهل دانش و ایمان، پوشیده نیست. برخی مخالفان افراطی صالحی نجف‌آبادی را موحدانی تشکیل می‌دادند که باورها و یا رفتارهایی غیر توحیدی داشتند، ولی آن باورها و رفتارها را منافی توحید نمی‌دانستند.

دغدغه‌ی صالحی در عدم تصور شریک برای خدا، مقولاتی از قبیل: علم الهی به «ما کان و ما یکون و ما هو کائن؛ گذشته و حال و آینده‌ی هستی» و عدم تفویض خلق و امر به غیر خدا و تنافی ستاریت خداوند با بردن نامه‌ی عمل آدمیان، نزد اولیاء الهی و بسیاری از باورهای مبهم ولی رایج را در بر می‌گرفت. (بزرگداشت آیت الله صالحی نجف‌آبادی)

(۶)

اگر فقهای شریعت بـه تمامی لوازم تقدم حق‌الناس بر حق الله در تمامی راهکارهای فقهی، ملتزم باشند، مشکل معروف به تکلیف محوری، قابل حل خواهد شد. تنها مطلبی که باید به آن ضمیمه شود تا به حل اساسی مشکل منجر گردد، التزام عملی به نتایج مبنای کلامی إصالة الإباحه‌ی عقلیه است (که مورد پذیرش نظری اکثریت بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه است) که عملاً منجر به پذیرش حقوق فطری و تکوینی بشر می‌شود. با التزام نظری و عملی به این

دوگزاره‌ی کلامی و اصولی، شاهد فقه و شریعت حق محور خواهیم بود. عدم التزام فقهاء به مبانی کلامی و فقهی خویش در بسیاری موارد، تحت عنوان تعبّد به نصّ، مخالف با مبنا صورت می‌گیرد و در برخی موارد، از باب تقیّه است که عمدتاً از خودی‌ها و ناشی از یک یا دو عامل خوف و مدارا است. البته اگر این رویکرد مخالف با مبنا، در چند مورد خاص خلاصه می‌شد، پای عوامل دیگری نیز به میان می‌آمد که عبارت بودند از اشتباه یا غفلت.
اگر این گزاره‌ی کلی را بپذیریم که حقوق بشر با اهمیت‌تر از حقوق خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق الناس با حق الله صرف، تعارض و تزاحمی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد و سخنان مشهور فقهاء را در بیان این قضیه‌ی موجبه‌ی کلیه، به عنوان تأیید و تأکید دیدگاه شریعت محمدی (ص) ارزیابی کنیم، هیچ بن‌بست نظری و یا تعارضی در فقه این شریعت با رویکرد حق‌محوری در فقه تحقق نخواهد یافت. (حق محوری)

(۷)

آیا فقه، معیار اخلاقیات شریعت محمدی(ص) است یا اخلاق، معیار فقه شریعت است؟ آیا اخلاق، اصل است و فقه، فرع آن است یا برعکس؟ آیا نماز، روزه، حج، دعا و نیایش، پرهیز از همه‌ی محرمات و انجام همه‌ی واجبات برای پاک شدن از رذائل اخلاقی و رسیدن به کرامت انسانی است یا کسب فضائل اخلاقی، برای آن است که نماز بخوانیم و روزه بگیریم و از محرمات پرهیز کنیم و واجبات را انجام دهیم؟
من از شریعت محمدی(ص) چنین برداشت می‌کنم که اصل بودن اخلاق و فرع بودن فقه امری آشکار است. (نسبت اخلاق و فقه)

(۸)

حق حیات، آزادی عقیده و بیان، مشارکت در سرنوشت، انتخاب مسکن و شغل، تغییر تابعیت، اصل برائت، تساوی حقوق اجتماعی، سیاسی و حقوقی، رفع انواع تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها، منع شکنجه، نفی اشکال مختلف برده‌داری، حق تأمین اجتماعی، آزادی در انتخاب همسر و شریک زندگی، حق جدایی، حق مالکیت، حق تعلیم و تعلم و امثال این حقوق، از دیدگاه « **إصالة الإباحه‌ی عقلیه**» یا جزو حقوق فطری‌اند یا ناشی از آن، و هیچ‌کس نمی‌تواند به عنوان حکم شرع یا عقل، قبل از اثبات ضرر قطعی یا بیان اطمینان‌آور شرعی (در جهت تعارض با حقوق دیگران) از آن ممانعت به عمل آورد یا در مواردی که مفاد حقوق بشر در جهت نفی آن است (مثل نفی برده‌داری)، اقدام به صدور مجوز کند.

فقه و کلام مبتنی بر «إصالة المنع» هیچ حقی را برای بشر به‌رسمیت نمی‌شناسد و تنها در صورتی موارد یاد شده از حقوق انسانی را به‌رسمیت می‌شناسد که از طریق شرع، دلیل اثباتی بر وجود و ثبوت آن حق ارائه شود.

قائلان به این نظر از اینکه دین را مجموعه‌ای ناهماهنگ و متناقض و به اصطلاح مجموعه‌ای از امور پراکنده و بی‌ارتباط با هم معرفی کنند، پروایی نمی‌کنند و آشکارا به آن اقرار می‌کنند.

تأثیر منفی نظریات کلامی همچون إصالة الحظر یا إصالة الوقف، آن قدر روشن است که کسی چون مرحوم شیخ طوسی بلافاصله معتقد می‌شود که «اباحه کلیه شرعیه» از جانب شارع صادر شده است؛ چرا که می‌داند بدون «اباحه کلیه» نمی‌توان دیدگاهی قابل دفاع در عرصه‌ی اندیشه‌ی دینی عرضه کرد؛ و یا صدرالاسلام می‌گوید: «اصل عقلی در اموال اباحه است، ولی در انفس حظر و

منع است» و یا بسیاری از علمای إصالة الحظری اقرار می‌کنند که نمی‌توان این بحث را به قبل از شریعت تعمیم داد.

این بحث، در نهایت، می‌تواند فقه و اخلاق را به بازنگری جدی مبتنی بر التزام به تمامی لوازم منطقی «إصالة الإباحة عقلیّة» فراخواند و نتایج منطقی و معقول خویش را به معتقدان به دین فطری و معقول ارزانی دارد. (مبانی نظری حقوق فطری)



نقد و بررسی آراء قابل پس از انتشار مجموعه آثار وی میسر خواهد بود. تلقی وی از عقل و حق و معیارهای گزینش وی در متون شریعت همگی جای بحث و تأمل دارد. امیدوارم چهار جلد باقی‌مانده مجموعه آثار زنده یاد احمد قابل تا قبل از نخستین سالگرد فقدانش در اختیار پیروان «اسلام رحمانی» قرار گیرد.

محسن کدیور

۲۷ دی ۱۳۹۱

بخش اول:

بازخوانی اسوه‌ها

بعثت*

به نام خداوند رحمان و رحیم

بار دیگر سال‌روز بعثت رسول گرامی اسلام (ص) فرا رسید. روزی که یادآور ندای مردی است که روح حق‌جویی و آزادگی و عقل‌گرایی را به کالبد مخاطب خویش دمید و در روزگاری که خون و خشونت میدان دار زندگی بشر بود، آنان را به رحمت و صلح و هم‌زیستی مداراجویانه فرا خواند و در مقابل بدترین خشونت‌های اعمال شده از جانب رقیبان و دشمنانش، با عفو و اغماض رفتار کرد و از حداقل کیفر برای مجرمان بهره گرفت تا حقیقت اعلام شده از جانب خدای حکیم و علیم، مبنی بر اتصاف وی به صفت «رحمة للعالمین» متجلی شود. این اعلام، از سوی دیگر نیز تأکید شده است. آنگاه که به یاد پیامبرش می‌آورد: «تو با رحمت و مهربانی مردم را جذب کرده‌ای و اگر سنگ‌دل و درشت‌گو بودی، مردم از تو دوری می‌کردند». پس اساس دعوت و پیام او بر رحمت و مدارا، استوار بوده است و جز به هنگام اضطرار از خشونت بهره نگرفته است.

اما اکنون و از پس قرن‌ها دوری فیزیکی از آن بزرگ مرد حکیم، بسیاری مدعی پیروی از او هستند که بیش از طول قرون و اعصار، از جنبه‌ی نظری و عملی از او و رفتار حکیمانه‌اش دور مانده‌اند و گاه کاملاً با وی بیگانه‌اند.

---

* تاجیکستان، شهر دوشنبه، ۱۷ شهریور ۱۳۸۳

خشن‌ترین رفتارها را به نام دین و شریعت او انجام می‌دهند و غیر معقولانه‌ترین نظریات را به آن نسبت می‌دهند و صریحاً ارتباط شریعت محمدی را با عقلانیت بشر، انکار می‌کنند.

ایمان، که به معنی ایجاد امنیت خاطر برای خود و دیگران است را بهانه‌ی هجوم و تجاوز آشکار به امنیت و آزادی و حقوق فطری بشر قرار داده و ناامنی را برای همگان به ارمغان می‌آورند. اخلاق را زیر پا گذاشته و رعایت آن را از جنبه‌ی نظری به هم‌فکران و همراهان خویش منحصر دانسته و در برابر دیگران از هیچ عمل ناپسندی پرهیز نمی‌کنند و همه‌ی این رذایل اخلاقی را به نام پیروی از پیام‌آور رحمت (و تجسم رحمت خدا در زمین) انجام می‌دهند.

به آنچه مقتضای احکام الهی است که باید نسبت به رعایت حقوق بشر (حقوق‌الناس) بیش از سایر امور دغدغه داشته باشند، بی‌اعتنا بوده و به فرموده‌ی علی بن ابی طالب(ع) که: «حقوق مردم، مقدمه‌ی تحقق حق خداست» و اینکه «تنها، کسی که حقوق مردم را مراعات کند، امکان اداء حق خداوندی را پیدا می‌کند» اعتمادی نمی‌کنند. با ادعای دفاع از حق خدا، همه‌ی حقوق بندگان او را نادیده می‌گیرند و خود را جانشین خدا در زمین می‌دانند. بسیاری از حلال‌های خداوندی را حرام می‌شمارند و بندگان خدا را از آن مواهب محروم می‌سازند. به‌گونه‌ای فتوا می‌دهند که جان و مال و شرف اکثر آدمیان در معرض تهدید، تعرض و چپاول دیگران قرار می‌گیرد و آسایش و آرامش همگان به‌خطر می‌افتد.

روح تمامی احکام اسلام، که حرکت به سوی عدالت است (إن الله یأمر بالعدل و الإحسان) قربانی روحیات و فرهنگ غیر دینی، مردسالارانه، انحصارگرایانه، متأثر از دیدگاه‌های خرافی و غیر علمی گردیده و احکام تبعیض‌آمیز (غیرمنطقی و غیر طبیعی) و غیر عادلانه‌ای را به نام شریعت محمدی(ص) تحمیل کرده است.

بی‌توجهی به عدالت، تا آنجا پیش رفته است که علی‌رغم مبنای پذیرفته شده‌ی «عدلیه»، هر حکم یک‌جانبه و ظالمانه‌ای، به نام عدم ترادف عدل با تساوی توجیه می‌شود و عملاً مرز تشخیص عدل از ظلم، پنهان شده است.

در شریعتی که خون و شرف، از بیشترین اهمیت و حرمت برخوردار است و در این راه، عقیده و نژاد و جنسیت، تأثیری در نفی احترام آنها نمی‌گذارد، کسانی ادعای پیروی از آن را می‌کنند که به‌راحتی، جان و شرف انسانی را در معرض تاراج خویش قرار داده و خون بی‌گناهان (کودکان، زنان، غیر نظامیان و افراد بی‌تقصیر) را به بهانه‌های مختلف (و گاه غلط‌انداز و دل‌پذیر) بر زمین می‌ریزند. این همه قتل، جنایت، ترور، بمب‌گذاری، گروگان‌گیری، تخریب و انهدام اموال و ثروت افراد و ملت‌ها به نام اسلام عزیز، بدترین اهانت به این شریعت و پرچمدار اوست. هیچ حقی بیش از حق شریعت و صاحب آن در این صحنه‌ها پایمال نمی‌شود و هیچ اهانتی بزرگ‌تر از این اهانت به ساحت دین و پیامبر، قابل تصور نیست.

این اقدامات، حتی اگر منافع آنی اقدام‌کنندگان را تأمین کند، با زیان‌های آتی و ماندگار آن برای شریعت و پیروان حقیقی آن به هیچ وجه قابل قیاس نیست. زیانی که ناشی از استفاده از روش‌های نامعقول و غیر منطقی است و در تاریخ ثبت می‌شود که پیروان محمد مصطفی(ص) برای رسیدن به مقاصد خویش، هرگونه روش غیر منطقی و غیر انسانی را جایز می‌دانسته‌اند.

پس این ننگ ابدی را برای رسیدن به مقاصد کوچک و کوتاه دنیوی نباید به ساحت دین خدا راه داد. یادی از سخن گرانمایه‌ی فرزند برومند پیامبر، حسین بن علی(ع) در هنگامه‌ی نبرد با ستم‌کاران (روز عاشورا) در اینجا لازم است که می‌فرمود: «الموت اولی من رکوب العار؛ مرگ بهتر است از پذیرش ننگ و عار».

برای دور ماندن از ننگ رفتارهای غیر انسانی، پذیرش دشواری‌های فراوان و حتی مرگ، سزاوار است بلکه عقلاً و شرعاً لازم است.

در همه‌ی این صحنه‌ها، بسیاری از عالمان دینی به تصور حمایت از دین و مؤمنان در برابر دشمنان شریعت، یا سکوت پیشه کرده و یا به تأیید می‌پردازند، ولی حکم خدا این است که «و لا یجرمنکم شنئان قوم علی ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی». نباید بدکرداری رقیبان (و آنانی که مبارزه‌جویانه دشمنی می‌کنند) سبب خروج عالمان از مسیر عادلانه‌ی علمی گردد و حکم خدا را نادیده گرفته و آن را کتمان کنند. کیست که از جنایت‌های بی‌شمار دولت‌مردان صهیونیست در تخریب منازل فلسطینیان، به گلوله بستن کودکان و زنان و مردان بی‌گناه و غیرمسلح، ترور بزرگان فلسطین و جنگ‌افروزی‌های مکرر در لبنان و فلسطین و سایر نقاط، یا از دخالت‌های خون‌بار نظامی قدرت‌های بزرگ در مناطق مختلف جهان و جنگ‌افروزی‌های آنان باخبر نباشد، یا از شنیدن آن متأثر نشود، یا در مقابل آنان اظهار مخالفت نکند.

ولی همه‌ی این جنایت‌ها از سوی کسانی انجام می‌شود که هیچ‌گونه تعهدی در برابر خدا و وجدان‌های آگاه بشر معاصر احساس نمی‌کنند و از چنین افرادی انتظار رفتار معقول و منطقی را نمی‌توان داشت. اما مدعیان عقل و منطق و دین‌داری و اسلام‌خواهی نمی‌توانند رفتار خود را با الگوی آنان تنظیم کنند.

الگوی مسلمان آگاه، دستورالعمل‌های منطقی و معقولی است که مبتنی بر عدل و داد، در شریعت محمدی آمده است.

اینجا جای کنترل احساسات و پذیرش نتایج علمی است. با دشمن مسلح می‌توان مقابله به مثل کرد ولی با افراد غیر مسلح و غیر محارب نمی‌توان به شیوه‌ی نظامی روبرو شد. اینکه دشمن به کشتار غیرنظامیان ما اقدام کرده باشد، مجوزی

برای تعرض به غیرنظامی‌ها ایجاد نمی‌کند. حتی احتمال کشته شدن بی‌گناهان، مانع شرعی برای اقدام است.

تنها در مورد «تترس؛ سپر قرار دادن بی‌گناهان در مواضع نظامی و مراکز سیاسی امنیتی دشمن» که راه پیروزی حق‌جویان منحصر در تصرف آن مواضع باشد، عقلاً و شرعاً مجوز اقدام نظامی داده شده است که آن هم باید به حد کافی همراه با احتیاط و اکتفاء به قدر ضرورت (حداقل) باشد.

آنچه امروزه از آن به عنوان عملیات استشهادی یاد می‌شود، تنها در صورت اضطرار (و صرفاً علیه مراکز مؤثر نظامی، سیاسی و امنیتی) و با رعایت همه‌ی جوانب احتیاط، می‌تواند مجوز عقلی و شرعی داشته باشد ولی در غیر این موارد، مطمئناً رفتاری بدون مجوز شرعی و عقلی است.

این همه دوری از حقیقت شریعت محمدی(ص) شگفت‌آور است و بازگشت به آن حقیقت دشوار. ولی هیچ راهی جز تصمیم به بازگشت و اقدام برنامه‌ریزی شده برای جایگزینی حقایق به جای عادات خلاف، برای پیروان راستین پیامبر رحمت(ص) باقی نمانده است.

در حقیقت، همه‌ی ما محتاج بعثتی دوباره هستیم. انگیزشی درونی و بیرونی برای نفی عادات نامربوط و پذیرش اندیشه‌ها و رفتار مطلوب، مبتنی بر سیره‌ی عقلانی و منطقی پیامبر رحمت(ص).

اگر چنین شود، «عید» به معنای حقیقی کلمه، یعنی بازگشت به روح کلی شریعت مصطفوی و انگیزه اصلی ارسال پیامبر رحمت(ص) تحقق می‌یابد و سال‌روز بعثت، بهترین زمان برای این امر است.

به همین جهت، هرکس که با چنین عزمی ایام را بگذراند، شادی درک حقیقت را برای خویش فراهم می‌آورد و این تلاش و سعی مشکور بر او مبارک خواهد

بود. چیزی که برای همه‌ی پیروان آن بزرگ‌مرد تاریخ، از خدای منان آرزو می‌کنم.

اللهم ما عرفتنا من الحق فحملناه و ما قصرنا عنه فبلغناه؛ خدایا آنچه از حقیقت را که به ما شناسانده‌ای، به ما توفیق عمل عنایت کن و آنچه را که از آن دور مانده‌ایم، ما را به آن برسان.

شادی و شادکامی و شادی بخش بودن را برای همه‌ی هم‌کیشان آرزو می‌کنم و این روز بزرگ را به همه تبریک می‌گویم.

درباره‌ی اهانت به پیامبرخدا (ص)*

به نام خدا

۱- اهانت به پیامبر خدا (ص) به استناد حق آزادی بیان، از نظر حقوقی مورد قبول نیست. در ماده‌ی دوازدهم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تصریح شده است: «نباید ... به شرافت و آبرو و شهرت کسی حمله شود». در همین ماده، تصریح شده است: «در صورت تعرض، برخورداری از حمایت قانون، حق هر شخصی است». آیا تعرض به شرافت و آبرو و شهرت پیامبر خدا (ص) که مورد احترام و اعتقاد صدها میلیون از افراد بشر است، نقض آشکار حقوق بشر نیست؟!! آیا حق حفظ شرافت و آبرو و شهرت بیش از یک میلیارد و دویست میلیون مسلمان (مفاد اصل دوازدهم) کم ارزش‌تر از حق آزادی بیان یک یا چند روزنامه‌نگار است؟!! آیا حق آزادی بیان، به منزله‌ی حق آزادی اهانت و استهزاء دیگران است؟!!

در مادّه‌ی اول این اعلامیه آمده است: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند». آیا حیثیت و کرامت بیش از یک میلیارد و دویست میلیون نفر از پیروان پیامبر خدا (ص) با حیثیت و کرامت چند نفر دانمارکی، برابر نیست؟!! آیا توهین به عقیده‌ی دیگران، رفتار با روحیه‌ی برادرانه است؟!! مگر در ماده‌ی سی‌ام این اعلامیه نیامده است: «هیچ یک از مقررات اعلامیه‌ی حاضر، نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت،

---

* ۲۵ بهمن ۱۳۸۴، مشهد

جمعیت یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه، فعالیتی انجام دهد یا به عملی دست بزند».

آیا اقدام به توهین و تعرض و حمله به عقیده‌ی مسلمانان و شرافت اعتقادی ایشان، مبتنی بر ادعای بهره‌گیری از «حق آزادی بیان» به معنی نقض ماده‌ی سی‌ام نیست؟!! شاید ادعا شود جلوگیری از آزادی بیان، مبتنی بر ماده‌ی دوازدهم، نیز نوعی دیگر از نقض ماده‌ی سی‌ام است. پاسخ این است که آزادی بیان، در قالب نقد علمی و نفی منطقی اندیشه‌ی دیگران (از جمله پیامبر و شریعت اسلام) یا بیان اثباتی باورهای خویش، کاملاً پذیرفته شده است ولی این حق قانونی با دشنام و توهین (و رفتارهای غیرعلمی و منطقی) که منجر به از بین بردن حقوق دیگران می‌شود، تفاوت دارد. علاوه بر این، در بند دوم از ماده‌ی بیست و نهم اعلامیه‌ی یادشده آمده است: «هرکس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌های قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند».

بنابراین، در متن اعلامیه از محدودیت‌های قانونی در مورد استیفای حقوق مندرج در اعلامیه‌ی جهانی حقوق‌بشر و از جمله حق آزادی بیان مبتنی بر مراعات حقوق دیگران و مقتضیات اخلاقی و نظم عمومی صراحتاً یاد شده است و نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد که اقدام روزنامه‌ی دانمارکی بر خلاف مقتضیات اخلاقی و رعایت حقوق دیگران و در نتیجه برخلاف حقوق بشر بوده است. آیا توهین به پیامبر خدا (ص) رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی است؟!! آیا این اقدام توهین‌آمیز، بند دوم اصل بیست و نهم را نقض نمی‌کند؟!! آیا با توهین به عقاید یکدیگر (و نه، نقد علمی و منطقی) نظم عمومی، تأمین می‌شود؟!! آیا با توهین به عقیده‌ی بیش از یک ششم جمعیت دنیا، مراعات حقوق همه‌ی افراد بشر، تحقق می‌یابد؟!! آشکار است که مسلمانان در برابر

نقدهای علمی در مجامع و رسانه‌ها و سایت‌های مختلف غیر اسلامی که به نقد اندیشه‌های اسلامی و رفتار و گفتار پیامبر (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) می‌پردازند، واکنشی از نوع واکنش در برابر اهانت روزنامه‌ی دانمارکی، نشان نداده‌اند و این تفاوت در رفتار، ناشی از پذیرش حق نقد اسلام، برای مخالفان اسلام است. یعنی حق آزادی بیان را در نقد اندیشه‌ی خویش، پذیرفته‌اند ولی کدام آدم خردمندی است که تفاوت بین نقد و اهانت را نداند؟!!

۲- به گمان من، برخی مسلمانان و بزرگان ایشان، بیش و پیش از دیگران به کاریکاتوریزه کردن چهره‌ی پیامبر خدا و شریعت وی پرداخته‌اند.

استهزاء کنندگان اصلی، آنانی‌اند که با گفتار و کردار از رویکردهای تروریستی، حمایت کرده و آن را تحسین کرده‌اند. تروریست‌های مورد حمایت این گروه از عالمان شریعت، کاری جز انتشار کاریکاتورهای عرضه شده از سوی عالمان یادشده، نکرده‌اند.

تصویر چهره‌ای خشن و نامهربان از پیام‌آور رحمت و پیام سراسر رحمت او (و ما أرسلناک إلاّ رحمة للعالمین) و تئوریزه کردن خشونت به نام دین، گروه‌هایی چون القاعده، سپاه اسلام، سپاه صحابه، طالبان و... را پدید آورده است که به‌راحتی دست به کشتار می‌زنند. بمب‌گذاری، آدم‌ربایی، هواپیما ربایی، گردن‌زدن، شکنجه، ترور، جنگ‌افروزی، تهدید، کشتار افراد بی‌گناه و... توسط افراد و گروه‌های مدعی اسلام و ایمان، دنیایی از ناامنی را برای بشریت (حتی مسلمانان) به ارمغان آورده است. این همه ناامنی را به نام ایمان (که به معنی ایجاد امنیت است) و اسلام (که از ماده‌ی «سلم» و به معنی رفتاری مسالمت جویانه است) نوشتن و ادعای دفاع از ایمان و اسلام داشتن و گوی سبقت در اقدامات یاد شده را از نازیست‌ها، فاشیست‌ها، صهیونیست‌ها، صرب‌های نژاد پرست و امریکائی‌ها (در ژاپن و ویتنام و...) ربودن و در صدر گروه‌های وحشت‌آفرین و ناقض حقوق انسان‌ها (در دو سه دهه‌ی اخیر) قرار گرفتن، آیا

چهره‌ای زیباتر از کاریکاتورهای موهن دانمارکی ارائه می‌کند؟!! اگر در فرهنگ پیامبر خدا (ص) نیامده بود که: «مسلمان کسی است که همه‌ی افراد بشر از دست و زبان او در سلامت و امنیت قرار گیرند و مؤمن کسی است که (علاوه‌ی بر این) همه‌ی افراد بشر او را بر جان و مال خویش، امین بشمارند» (المسلم من سلم الناس من لسانه و یده و المؤمن من ائتمنه الناس علی اموالهم و أنفسهم. معانی الأخبار، ص۲۳۹. بحار الأنوار ج۷۲، ص۵۱) شاید برای این رویکرد غضبانی، توجیهی فراهم می‌شد. این مطلب از رسول خدا (علل الشرایع، ج۲، ص۵۲۳) و ائمه‌ی هدی (ع) به فراوانی نقل شده است و تردیدی در صحت آن نیست، ولی آیا رویکرد پیروان پیامبر و ائمه، مبتنی بر آن بوده است؟!!

مبتنی بر این بیان صریح شریعت، می‌توان گفت این مدعیان، حقیقتاً مسلمان و مؤمن نیستند، گرچه به ظاهر ادعای مسلمانی می‌کنند. مگر برخی مدعیان دفاع از دین، با سخنان خویش، تصویری جز آنچه در برخی کاریکاتورهای موهن دانمارکی به تصویر کشیده است را ارائه کرده و می‌کنند؟!!

گمان نمی‌کنم که هیچ استهزائی نتیجه بخش‌تر از اندیشه و رفتارهای خشونت‌بار برخی مدعیان اسلام، چهره‌ی پیامبر خدا و شریعت او را مخدوش و ملکوک کرده باشد و هیچ توهینی مؤثرتر از اندیشه و رفتار ناعادلانه‌ی برخی مدعیان دفاع از پیامبر و شریعت وی، بوده باشد.

۳- رویکرد عملی پیامبر خدا (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) در برابر دشنام و ناسزا و توهین نادانان و نااهلان در حضور ایشان، نشانگر حلم و بردباری آنان و دعوت از پیروان به این رویکرد اخلاقی است. بررسی این نکته که چه اتفاقی افتاده که این موضوع، در بین پیروان، سر از رویکردهای مبتنی بر عدم مدارا در آورده است، احتیاج به فضایی علمی و دور از هیجانات اجتماعی دارد.

۴- توصیه‌های نقلی و خصوصاً قرآنی نیز پیروان شریعت محمدی (ص) را به مدارا (انّ الأنبیاء انّما فضّلهم علی خلقه بشدّة مداراتهم لأعداء الدّین)، کریمانه

گذشتن (و اذا مرّوا باللغو مرّوا کراما)، مسالمت‌جویانه برخورد کردن (و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) و یا نادیده گرفتن (أمت الباطل بترک ذکره) در این‌گونه امور، دعوت می‌کند. تجارب بسیار پیشینیان گواهی می‌دهد که برخوردهای مداراجویانه (در اکثر موارد) مفیدتر و سازنده‌تر و تعالی بخش‌تر، برای اسلام و مسلمین بوده است.
به عبارت دیگر، اساس کار در اسلام، نادیده گرفتن این‌گونه موارد است و نه بزرگ کردن و تشییع و اشاعه کارهای ناپسند بدخواهان شریعت. در بسیاری از موارد، واکنش‌های شدید مسلمانان موجب توجه بیشتر مردم عادی به قضیه شده و ناخود آگاه، به تبلیغ رفتارهای ناپسند می‌انجامد.
۵- اقدامات اعتراضی مسالمت‌جویانه‌ی مسلمانان در این‌خصوص، بهترین گزینه در وضعیت موجود ارزیابی می‌شود، چرا که اقدام به انتشار گسترده‌ی کاریکاتورهای توهین‌آمیز، همراه با تفسیرهای تحریک‌آمیز مبتنی بر صف‌بندی‌های صلیبی و اسلامی در بسیاری از رسانه‌های غربی، نشانگر زمینه‌سازی برای رفتارهای غیر مسالمت‌جویانه نسبت به مسلمانان یا بخشی از جوامع اسلامی است. لازمه‌ی چنین تصویر ناپسندی، اقدام به پیشگیری است و اعتراض به جنگ‌افروزی و زمینه‌سازی برای برخوردهای غیر مسالمت‌جویانه، وظیفه‌ی همه‌ی انسان‌هایی است که از جنگ و خون‌ریزی و تخریب و انهدام سرمایه‌های انسانی و اقتصادی بشر، پرهیز می‌کنند و افکار و افراد جنگ‌طلب را نمی‌پذیرند.
۶- گناه تحریک احساسات مسلمانان و اقدامات خشونت‌بار معترضان اهانت به پیامبر اسلام (ص) در مرحله‌ی اول برعهده‌ی تحریک‌کنندگان غیر مسلمان است. آنانی که با چاپ و نشر کاریکاتورهای اهانت‌آمیز، احساسات را بر انگیختند و میدان را برای نبرد، آراستند. در مرحله‌ی دوم برعهده‌ی تحریک‌کنندگان مسلمانی است که می‌دانند و می‌خوانند: «دشمنی فرد یا گروهی بدخواه، نباید آدمی را

وادار به واکنش غیرعادلانه کند، چرا که از نظر شریعت، اقدام غیرعادلانه، جرم است و وظیفه‌ی مسلمانان چیزی جز رفتار عادلانه نیست» (و لا یجرمنّکم شنئان قوم علی ألاّ تعدلوا، إعدلوا هو اقرب للتّقوی). آنانی که هم‌کیشان خود را به برخوردهای خشونت‌بار دعوت کردند و شواهد دیگری برای ادعای باطل اهانت‌کنندگان فراهم آوردند.

در مرحله‌ی سوم، مسؤولیت رفتار هرکسی بر عهده‌ی خود او است. هر مسلمانی که در برابر این اهانت به صاحب شریعت، احساس مسؤولیت می‌کند، باید چگونگی انجام مسؤولیت خویش را نیز مبتنی بر نظر و رفتار صاحب شریعت قرار دهد و صرفاً در پی تسلیت خاطر خویش نباشد. جریحه‌دار شدن عواطف و احساسات، نباید منجر به واکنشی شود که عاطفه و احساس را نابود کند. لازم است که در این‌گونه موارد، قدری تقدیر و تدبیر هم به احساسات تهییج شده، تزریق شود تا نتیجه‌ای‌عادلانه درپی داشته‌باشد و از افراط و تفریط، ایمنی بخشد.

۷- درس عبرت این واقعه، بسیار ارزشمند و خواندنی است. مرور مکرر این حادثه، برای همگان لازم و ضروری است تا بار دیگر در دام حوادثی چنین، گرفتار نشویم.

به امید روزی که آزادی بیان به جواز اهانت به دیگران، تفسیر نشود و حفظ حرمت آدمیان، صرف‌نظر از عقاید و باورهاشان، به عنوان حقی انسانی، پاس داشته شود و بین حق نقد علمی و منطقی همه‌ی افراد و اندیشه‌ها (از جمله پیامبر و شریعت اسلام) با «استهزاء، دشنام و تمسخر» از هر دو سوی این واقعه فرق گذاشته شود و همگان در برابر توهین، موضعی منفی گرفته و نقد علمی و منطقی را شایسته‌ی پاسخ علمی و منطقی بدانند، این نوشته را به پایان می‌برم و از خدای رحمان و رحیم می‌خواهم که مهر و وفا، صلح و صفا، آرامش و آسایش، سلامت و سعادت، عدل و داد و اخلاق نیک را در عمق جان همه‌ی ما نهاده و آن را سرلوحه‌ی روابط انسانی همگان قرار دهد.

اهداف نهضت حسینی*

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله، والصلوة علی رسول الله و علی آله و اصحابه.

عن الحسین(ع): فمن قبلنی بقبول الحق فالله اولی بالحق و من رد علیّ هذا اصبر حتی یحکم الله بیننا بالحق و هو خیر الحاکمین.

آن‌چه عرضه می‌دارم نتیجه پژوهشی است که مدت‌هاست راجع به قیام حسین بن علی (ع) و حرکتی که امروز به عنوان مکتب حسین، شناخته می‌شود انجام گرفته است. نه ادعا می‌کنم که صد درصد عین صواب است و حق، و نه نامطمئنم به این برداشت‌ها، که این‌ها را بدون اطمینان به درستی مطلب در جایی عرضه کنم. یعنی به لحاظ فردی، دلایل را برای جواز ابراز دیدگاه موردنظر، کافی می‌دانم، اما اینکه دیگران به این رویکرد قانع شوند را نمی‌دانم و انتظار ندارم با شنیدن نتایج برآمده از یک پژوهش، به آن اکتفا کنند. اما به هر حال، در قرآن کریم توصیه شده است که «فبشر عبادی الذین ییستمعون القول فیتبعون احسنه».

مشکلی که ما داریم این است که الان بیش از ۱۳۵۰ سال از واقعه‌ی عاشورا می‌گذرد و در این مدت تحلیل عقلی مسأله کمتر انجام گرفته. عمده‌ترین برخوردهایی که شیعیان و حتی علماء شیعه با این داستان و این واقعه داشته‌اند، برخورد احساسی و عاطفی بوده است. قضیه آن‌قدر در این بعد، پر رنگ است

* سخنرانی عاشورای ۱۳۸۱ اصفهان – نگارش در ۱ فروردین ۱۳۸۵

که گاهی اوقات اجازه نمی‌دهد انسان یافته‌های عقلانی خود را (که گاه به تنافی و مخالفت و معارضه با تحلیل‌های احساسی واقعه برمی‌خیزد) عرضه کند.

من به‌یاد دارم که برخی بزرگان اقرار می‌کردند (در خلوت) که برخی مطالب را در مجالسی که افراد آن ظاهراً دوست، هم‌کیش، هم‌پیمان و هم‌مذهب خود می‌دانستند، نمی‌توانستند بیان کنند، یعنی تقیه‌ای که دانشمندان یک مذهب از اهل مذهب خودشان می‌کنند، سنگین‌تر است تا تقیه‌ای که از مخالفان فکری خودشان می‌کنند.

جزئیات داستان عاشورا و آثاری که از آن به‌جا مانده، در بعضی کتب تاریخی‌ای آمده است که وقایع آن زمان را تثبیت کرده و انسان نه می‌تواند مطمئن شود که آن تاریخ صد درصد صحیح است و نه اطمینان به بطلان آن پیدا می‌کند.

گزارش‌های گوناگون و گاه متعارضی در این مورد به‌دست آمده است. تاریخ را همین گزارش‌ها تبیین می‌کنند. ابداً راه دیگری برای کشف آن وجود ندارد. اگر کسی اطلاعات قوی و محکم نقلی در دست داشته باشد، می‌تواند به برخی جزئیات آن، علم پیدا کند وگرنه نمی‌توان با حدس و گمان چیزی را اثبات کرد. تاریخ‌نگار باید واقعه‌نگاری کند. تازه معلوم نیست آنچه او می‌نگارد عین واقعیتی باشد که اتفاق افتاده، چون انسان محدود است و گستره‌ی واقعه، گاهی آن‌چنان است که فقط بعضی از وقایع جزئی را می‌تواند گزارش کند. همیشه این طور نیست که بیان قسمت کوچکی از حادثه، بتواند کلّ حقیقت حادثه را بیان کند. حتی تاریخ‌نگار می‌تواند برداشت منفی و یا متعارض با آنچه واقعیت یافته است (بدون آنکه قصد دروغ گفتن داشته باشد) را گزارش کند.

بنابراین، عمده‌ترین مطالبی که می‌توان در تبیین تاریخ، مورد تحلیل قرارداد، بیاناتی است که از صاحب اصلی این واقعه یعنی حسین بن علی(ع) به دست ما رسیده (که آنها هم مختلف و گاه متعارض است). در میان این تعارض‌ها، تنها

گزینه‌ای که پیش پای عقل قرار می‌گیرد این است که انسان ببیند کدام یک معقول‌تر است و با روش‌های مرسوم علمی و تحقیقی تاریخ سازگارتر است. لذا هیچ‌کس نمی‌تواند (حتی اگر بررسی علمی دقیق هم کرده باشد) مطمئن باشد که صد درصد واقعیت را کشف کرده یا آنها را درک کرده و به دیگران منتقل می‌کند.

با این حساب مطلب را آغاز می‌کنم و عرض می‌کنم که در تاریخ اسلام، آنهایی که مسلم‌تر است نقلش مطمئن‌تر است عبارت است از اینکه حکومت در مجموعه شریعت، با انتخاب مردم مدینه آغاز شد که رسول خدا را به عنوان حاکم بر خودشان برگزیدند. چون ایشان فرد مورد اتفاق مردم مدینه بودند (الا قلیلی مانند عبدالله بن ابیّ و همراهان وی). لااقل کسانی که ایمان به رسول را قبول کرده بودند، تردید نکردند در اینکه حاکمیت او را بپذیرند ولی علت اختلاف بعد از پیغمبر (ص) این بود که فردی مورد اتفاق همگان نبود. انشعاب از جایی شروع می‌شود که توافق به انتها می‌رسد. حکومت‌های بعد از پیامبر بر اساس بیعت شکل گرفت (هم‌چنان که حکومت پیامبر بر اساس بیعت شکل گرفت) یعنی به نوعی، انتخابی بود (به حسب ظاهر) اما انتخابی بود که گاه یک گزینه بیش نداشت و به مردم اجازه مخالفت داده نمی‌شد. یعنی می‌گفتند یا بیعت کنید یا کشته شوید.

این روند را بعد از رسول خدا تا زمان حکومت امیرالمؤمنین (ع) می‌بینید. در حکومت امیرالمؤمنین برای اولین‌بار، اجازه مخالفت با منتخب مردم داده شد. (بدون تهدید به محرومیت و یا کشته شدن) کسانی رسماً با علی (ع) بیعت نمی‌کنند. مهره‌های درشتی مانند عبدالله ابن عمر و بعضی دیگر (چون روند قبلی این بود که اگر کسی مخالفت می‌کرد و بیعت نمی‌کرد، با او برخورد نظامی

می‌شد) بعضی از این افراد که به تهدید مخالفان عادت کرده بودند از دوستان علی (ع) می‌خواستند تهدید کنند، ولی امیرالمؤمنین مانع شد.
باز هم این قضیه ادامه پیدا می‌کند. از زمان امیرالمؤمنین که گذر می‌کنیم (که انشقاق و دوگانگی حاکمیت در جامعه اسلامی تجربه شد، معاویه در شام و مناطق زیر فرمان خودش و امیرالمؤمنین در کوفه و حجاز و یمن و مصر و ایران) به هر حال آنچه که اتفاق می‌افتد این است که در حکومت امیرالمؤمنین و حکومت پس از ایشان، باز همان روند ادامه پیدا می‌کند، یعنی حق مخالفت، به‌رسمیت شناخته می‌شود. امام مجتبی (ع) که به حکومت می‌رسد خیلی‌ها مخالفت می‌کنند. یعنی عدد مخالفان کم نبوده اما مواجه با مخالفت اکثریت نمی‌شوند. برخی از آنهایی که مخالفت می‌کنند و برآوردهای دنیوی برای آنان مهم‌تر بود، به طرف بخش دوم حاکمیت اسلامی، یعنی حکومت شام، گرایش پیدا می‌کنند (همه مخالفان، مسلمان بودند. معاویه هم مسلمان بود و نه کافر). البته یزید با آن شعری که خواند (اگر نسبتش به او درست باشد) نشان می‌دهد نسبت به شریعت و نبوّت پیامبر خدا (ص)، رویکردی انکاری و کفر آمیز داشته است.
به هر حال در بخش دیگر حاکمیت (شام) این داستان‌ها نیست. حق مخالفت به‌رسمیت شناخته نمی‌شود و مخالفان یا از حقوق مشروع خویش محروم می‌شدند و یا به قتل می‌رسیدند.
این فرهنگ و تقابل فرهنگی درون یک نظام فکری تازه پایی مثل اسلام و جامعه‌ی اسلامی، که هنوز نیم قرن از عمر آن نگذشته، منجر به شکست بخش حق‌شناس می‌شود. آن که حق مردم را به‌رسمیت می‌شناسد (امیرالمؤمنین) در میان مردمی که به حکومت‌های ملوک الطوایفی خو گرفته‌اند و تصور می‌کنند که

حاکم باید قاطع باشد و قاطع بودن را با قاتل بودن و دیکتاتوری مساوی دانسته‌اند، جایی نمی‌یابد. لذا معاویه می‌ماند و امام مجتبی راهی حجاز می‌شوند. پس از این جابجایی قدرت، وقتی که صحبت بیعت همان تیپ مخالف با معاویه به‌میان می‌آید، عده‌ای مخالفت می‌کنند. برخی یاران امام مجتبی (ع) با معاویه بیعت نکردند. از جمله کسانی که بیعت نکرد تا وقتی که زنده بود، سیدالشهدا(ع) بود. من کاری به باورها و مسائل احساسی که برای خودمان درست کرده‌ایم ندارم. از جمله کسانی که حتی با صلح امام مجتبی رسماً ابراز مخالفت کرد، امام حسین بود. اما عملاً مخالفت نکرد و پذیرفت. به برادر بزرگوارش گفت: تو امامی و من تصمیم تو را می‌پذیرم و با اینها نمی‌جنگم، اما بیعت نمی‌کنم. معاویه هم با روحیات امام حسین آشنا بود. رها کرد و اصرار نورزید. امام حسن مجتبی هم گفت: کاری به کار حسین نداشته باشید. این اولین‌بار بود که معاویه قبول کرد که فرد یا افرادی را به عنوان مخالف، تحمل کند.

معاویه با آن صلح به حاکمیت مطلق بر جامعه‌ی اسلامی رسید. فردی که مخالف را برنمی‌تافت، قبول کرد که حق مخالفت مسالمت‌آمیز با حکومت خویش را بپذیرد و کسانی در حکومت ظاهراً اسلامی وی از بیت‌المال حقوق بگیرند و مخالف حاکمیت وی باشند و کسی متعرّض آنها نشود و در امان آن حکومت باشند. البته معاویه گروه زیادی از مخالفان خویش را به بهانه‌های واهی دیگر، به قتل رساند و عملاً به این روش ملتزم نماند ولی تا زنده بود هیچ‌گونه تعرضی به امام حسین (ع) نکرد و حتی ۱۰ سال آخر حکومت خود را با زمان امامت امام حسین سپری کرد. امام حسین (ع) پس از وفات برادر نیز به عهد و میثاق برادرش با معاویه، عملاً پایبند بود و هیچ‌گونه تخطی نکرد.

معاویه که پیر شده بود (و پیری به هر حال آدم را محتاط می‌کند) وصیت نامه‌ای را برای یزید نوشت و سعی کرد با استفاده از تجارب خویش، فرزند را در امر

حکومت، راهنمایی کند. بدون اینکه دست از اعتقادش برداشته باشد (به هر حال گذر زمان او را تعدیل کرده بود، آن وصیت‌نامه را اگر کسی نگاه کند، گمان نمی‌کند که معاویه نوشته باشد، بلکه گمان می‌کند که یک فرد بسیار سیاسی و کسی که حتی پایبند به یکسری ارزش‌ها است آن‌را نوشته) به جانشین خود توصیه می‌کند: با کسانی مانند حسین بن علی درگیر نشو. البته سعی کن تا از او بیعت بگیری، ولی من می‌دانم که چنین کاری را نمی‌کند. او با من هم بیعت نکرد. ولی یزید به توصیه‌ی پدر، عمل نکرد و به‌خاطر ناپخته بودن، گرفتار ناهنجاری شدید شد و همان‌طور که می‌دانید بعد از واقعه کربلا و به فاصله کمی پس از آن، دچار قیام توابین شد که ضربه‌ی شدیدی به قدرت امویان زد و آن را در منطقه عراق برای مدتی برچید.

قبل از فرا رسیدن امامت حسین بن علی (ع)، مسؤولیت شرعی جامعه‌ی اسلامی به او محول نشده بود. اما پس از تصدی مقام امامت، بر اساس فرامین الهی و آنچه که پیامبر(ص) به او گفته بود، وی باید الگوی دین باشد و اگر خلافی دید باید امر به معروف و نهی از منکر کند (امر به معروف و نهی از منکر، جز دعوت به حق چیز دیگری نیست؛ إن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر دعاء إلی الإسلام. امام حسین (ع)).

البته از موقعی که اسلام آمد تا امروز، دو خط تلقی رأفت و تلقی خشونت، از دین به عنوان دو برداشت بوده است و خواهد بود. امیرالمؤمنین وقتی که خلفای قبل از خودش را تحلیل می‌کند، وقتی می‌خواهد وصف الحال «عمر» را بگوید از عبارت: «**فجعلها فی حوزة خشناء یغلظ کلمها و یخشن مسها**؛ حکومت دینی را در حوزه‌ی خشونت قرارداد، به گونه‌ای که گفتار و رفتارش خشونت‌بار بود» بهره می‌گیرد. عیب عمر را وقتی می‌گوید، چیزی جز «رویکرد خشونت‌بار او در گفتار و کردار» را بیان نمی‌کند. فقط می‌گوید: «دین را و حکومت دینی را در موضع

خشنی قرارداد که کلامش تند و تماس او با مردم و رفتار وی با مردم بسیار خشن و همراه با سختی و دشواری بود و به‌خاطر همین مسأله بسیار دچار لغزش می‌شد و اگر دچار لغزش می‌شد جرأت آن را داشت که بگوید: من اشتباه کردم و این کار را می‌کرد». این بخش آخر، حاوی جنبه‌ی مثبت قضیه نیز هست (...و یکثر العثار فیها و الإعتذار منها...). خیلی کم کسی پیدا می‌شود که جرأت کند و بگوید: «اشتباه کردم». علی(ع) می‌گوید، خلیفه‌ی دوم گرچه لغزش بسیاری داشت ولی در بسیاری موارد، عذرخواهی هم می‌کرد.

خوب این داستان خشونت (و داستان رحمت که؛ انا ارسناک رحمةللعالمین) با این وضعیت در هم آمیختگی حق و باطل، حدودش را نمی‌دانیم، چون بسیار سخت است و خود ما هم دچار فرهنگ خشونت هستیم و دائماً کلمات باید و نباید و تأکید و اصرار را در گفتارمان به‌کار می‌بریم. یعنی ما هم دچار همین فرهنگ خشونت شده‌ایم و متأثر از فرهنگ عمومی جامعه‌ایم.

بحث دیگر اینکه خشونت و رحمت صرفاً یک بحث نظری نیست و فقط جنبه‌ی تئوریک ندارد، بلکه در برخی از جهات، برمی‌گردد به خوی و خصلت مردم که بخشی از آن، خارج از اختیار انسان‌ها و بدون اراده‌ی آن‌ها در دورن وجودشان جای گرفته است. شما بچه‌های خودتان که به اراده و رشد و پیچیدگی زیاد نرسیده‌اند را می‌بینید، یکی طبع غلیظ دارد و دیگری طبع ظریف دارد. یکی سراغ تندی و خشونت می‌رود و دیگری سراغ آرامش و مهربانی، یکی بد اخلاق است و دیگری خوش اخلاق، یکی کم‌حوصله است و دیگری پرحوصله.

اینها در گرایش به دین نیز نقش دارند. اگر طبع ما طبع تند و خشن باشد علاقه‌ی ما هم به سمت خشونت می‌رود، یعنی هنگامی که آیات قرآن، روایات و تاریخ را جلوی خودمان می‌گذاریم، وقتی در مقام تعارض ادله قرار می‌گیریم دست به گزینش می‌زنیم (همگی در این موقعیت اقدام به گزینش می‌کنند). حال

اگر طبع ما تند و خشن باشد، می‌رویم به سمت متونی که با گرایش به خشونت سازگارتر است. چون سنت به شدت مبتلا به معارض است (و هم‌چنین تاریخ)، انسان وقتی می‌خواهد سره و ناسره کند، آنهایی راکه با طبع خودش سازگار است انتخاب می‌کند. یعنی اگر طبع او تند باشد و یا آرام گزینش‌ها متفاوت می‌شود.

این جهت را اگر توجه کنید آن وقت در صحنه تاریخ هم طبیعتاً این تفاوت در پذیرش گزارشات تحقق می‌یابد، من، چیزی را چون خشونت غیر اصولی تلقی می‌کنم نمی‌پذیرم و دیگری آن را پذیرفته و می‌گوید: این عین حق و واقع است و باید این جوری باشد. لذا وقتی که گزارشی را عین حق و واقع دانست، از پذیرش آن ابائی ندارد و از اینکه افراد مدافع حق را (که ائمه‌ی هدی باشند) با همان تلقی خودش منطبق کند، پرهیز نخواهد کرد. زیرا می‌خواهد خود و برداشت خویش را نیز حق تلقی کند. من هم که سخن متفاوتی را می‌پذیرم، به همین‌گونه است. در حقیقت امام هر فردی، نسخه‌ی کامل‌تر وجود ذهنی و خارجی همان فرد است. امام من هم یک امام حسین منطبق با طبع من خواهد بود و گرنه من نمی‌توانم با او ارتباط برقرار کنم.

آدم خشن نمی‌تواند با امام حسین مهربان و مسالمت‌جو و صلح‌طلب و اصلاح‌طلب، ارتباط برقرار کند. باید امام حسین او، امام حسینی باشد اهل غضب و انتقام و خشونت. وقتی هم که حرکت او را تحلیل کرده و به تصویر می‌کشد، می‌گوید: امام حسین شمشیر برداشت و رفت به جنگ یزید. اگر یک کسی تحلیلش مانند من باشد، می‌گوید: طبق کدام نقل معتبر، امام حسین (ع) به جنگ یزید رفت؟ مگر به دنبال مأمنی برای خود و خانواده‌اش نمی‌گشت؟ در حالی که کسی به او پناه نمی‌داد؟

بله من هم گزینش کرده‌ام اما برای دفاع منطقی از گزینش خویش، باید دلایل قانع کننده‌ای داشته باشم. بنابراین، هرکس که تصور می‌کند برداشت و تحلیل صحیحی از حرکت امام حسین (ع) دارد، چاره‌ای جز ارائه‌ی دلایل قانع کننده برای خود و شاید دیگران، ندارد. من برای تحلیل مورد نظر خود، به متن سخنان و هفده مورد از موضع گیری‌های امام حسین (ع) استناد می‌کنم. سعی هم بر این بوده که نقل‌ها (حتی‌المقدور) اطمینان‌بخش باشد تا مطمئن گردم این برداشتی که از تاریخ ماه‌های آخر زندگی سیدالشهداء (ع) دارم صحیح است. این سخنان و موضع‌گیری‌ها را ثبت کرده‌ام و قابل ارائه است، چون اگر با کسی بحث می‌کنیم، لازم است که پاسخ پرسش‌های او را بدانیم.

حالا من تصویر مورد نظر خود را از امام حسین (ع) ارائه می‌کنم. دیگران نیز تصویرهای دیگری را ارائه کرده‌اند که زیاد شنیده‌اید. ولی خواهش می‌کنم که در درجه اول، این تحلیل را از من قبول نکنید و حداکثر به عنوان دیدگاهی باشد که از فردی مؤمن به اسلام و علاقه‌مند به امام حسین (ع) شنیده‌اید. پس از شنیدن، به بررسی و تحقیق پرداخته و نهایتاً دست به گزینش بزنید. بنابراین، می‌خواهم ببینم که کدام‌یک از تحلیل‌ها صحیح‌تر و با واقعیت گزارش شده، منطبق‌تر است. یعنی این دیدگاه، انگیزه‌ای شود برای اینکه در این ماه منتسب به امام حسین (ع) مواضع و دیدگاه‌های گوناگون را در خصوص واقعه‌ی کربلا، بررسی کنیم و ببینیم که کدام‌یک درست است و حتی‌المقدور در این داوری، بی‌طرف باشیم.

آقایان نیز می‌گویند که ما از کوچکی با عشق حسین بزرگ می‌شویم و در تمام مجالس از عشق امام حسین گفته شده است و از مکتب امام حسین گفته شده است و اینکه خون بر شمشیر پیروز است. اگر این تصور و تصویر ما از حسین‌بن علی (ع) باشد یک نتیجه دارد و خبر خاصی را تولید می‌کند و اگر تصور دیگری را مطرح کردیم، نتیجه دیگری را به بار می‌آورد.

شاید شما یادتان باشد که بعضی از بزرگترها، سال‌ها پیش گفتند: «اگر فشار دشمنان زیاد شود، ما هم حسینی برخورد می‌کنیم». ظاهراً مقصود ایشان این بود که خشن برخورد می‌کنیم. خوب اگر این است، باید دید حسین (ع) در برابر فشارهای مخالفان خویش، دست به شمشیر برد یا ما (خدای ناکرده) در تحلیل‌مان داریم به جایی می‌رویم که نوع دیگری از ظلم به حسین بن علی (ع) را رقم می‌زنیم. البته شاید هم من با تحلیل خودم به حسین (ع) ظلم کنم و حرکت ایشان را طوری به تصویر کشم که ایشان را فردی گوشه‌گیر و عافیت‌طلب ترسیم کنم که کاری به کار دیگران نداشته است؟

یک تصویر این است که امام حسین را مانند افراد خشونت‌طلب ترسیم کنیم و یک تصویر هم اینکه امام حسین را به منزله‌ی کسی قرار دهیم که نمی‌خواهد قدم از قدم بردارد. البته تصویر سومی نیز می‌تواند وجود داشته باشد.

حال، طبیعی است که همه می‌گویند: حد متوسط بهتر است. جایی که ما از صفر تا صد داریم، نقطه وسط، رقم ۵۰ است ولی در مقام تطبیق بر واقعیت‌های خارجی و تحلیل آن واقعیت‌ها، این رقم ۵۰ کجاست؟ البته با اطمینان و قطعیت نمی‌توانیم اظهارنظر کنیم، ولی می‌توانیم نزدیک شویم و بین احتمالات مختلف دارای قرینه، برترین احتمال را برگزینیم. من دیدگاه مورد ترجیح و اطمینان خودم را این‌گونه بیان می‌کنم:

در آغاز، لازم است ترسیم کنیم و ببینیم که حسین بن علی (ع) چه صحبت‌هایی کرده است. این سخنان نیز آیا معارضی دارد یا خیر؟ اگر مبتلا به نقل معارض هست، کدام گزارش به لحاظ کمی و کیفی، ترجیح دارد؟ مثلاً اگر در همین شهر، الآن اتفاقی بیفتد و چهار نفر آن واقعه را گزارش دهند که از نظر اطمینان به صداقت آنان، همگی در یک سطح باشند و یک نفر آنان به یک شکل و سه نفر دیگر به شکلی دیگر آن اتفاق را گزارش کنند، به کدام‌یک از گزارش‌ها بیشتر

می‌توان اطمینان کرد؟ ادعای من این است که گزارش‌های بیشتر و معتبرتر این حادثه‌ی بزرگ، بیشتر باید مورد استناد باشند و در برابر آن‌ها، سایر گزارش‌های معارض را نمی‌توان معتبر دانست.

برای روشن شدن زوایای این حادثه، از زمان حکومت معاویه شروع می‌کنیم. وقتی بعد از شهادت امام حسن(ع) امامت به حسین بن علی می‌رسد، یعنی نوبت مسؤولیت دینی به امام حسین(ع) رسید (که نمی‌توانست نسبت به امور اجتماعی بی‌تفاوت باشد یعنی دینی که ما می‌شناسیم نسبت به امور اجتماعی حرف‌های بسیار و با اصراری دارد) خبرچین‌ها برای معاویه خبر آوردند که حسین بن علی در تدارک قیام و خروج علیه توست. علت این گزارش‌ها، موضع گیری‌های امام حسین بود که در جاهای مختلف فرموده بود: «پیغمبر فرمودند که اگر کسی معاویه را بر منبر من ببیند و علیه او اقدام نکند، به من جفا کرده است» (نقل به مضمون).

بله امام حسین این حرف‌ها را می‌زد ولی هیچ‌گونه حرکت عملی علیه معاویه نمی‌کرد. نه در زمان امام حسن(ع) و نه در زمان بعد از آن. به‌خاطر اینکه پایبند به عهد و پیمان برادرش با معاویه بود. البته به بعضی از افرادی که عملاً معارضه می‌کرند و اهل مبارزه بودند (به عنوان انسان‌های مؤمنی که مورد تعرض حکومت جور بودند) کمک می‌کرد، ولی خودش اقدام به قیام مسلحانه نمی‌کرد و مسؤولیت هیچ‌کدام از این مبارزات را بر عهده نمی‌گرفت. اگر هم کمک مالی یا تبلیغی به آنان می‌کرد، از باب این بود که کسانی به این نظر رسیده بودند که وظیفه‌شان مبارزه با حکومت جور است و امام علی‌رغم این‌که در این خصوص وظیفه‌ای مثل آنان را بر دوش خود احساس نمی‌کرد (چون به عهدی که برادرش -که امام المسلمین بود- بسته، وفادار بود) خودش را متعهد به آن عهد و پیمان می‌دید و هیچ وقت تصور نمی‌کرد که عهد شکنی کند چون وفاداری به عهد،

جزء واجبات اولیه شرعی و عقلی بشری است. حتی اگر وفاداری به عهد و پیمان، به ضرر انسان باشد نقض عهد، جایز نیست و جزء گناهان کبیره است. بنابراین، امام (ع) با اینکه خودش بیعت نکرد، ولی گفته است که: «صلح‌نامه را قبول دارم».

آن کسانی که مبارزه می‌کردند، صلح‌نامه را نیز نپذیرفتند. حتی برخی از کسانی که عظمت دارند و محترمند نزد شیعه و به نیکی از آنها یاد می‌شوند و علما هم آنها را قبول دارند، وقتی که می‌آمدند خدمت امام حسن (ع) به صراحت می‌گفتند: «السلام علیک یا مذلّ المسلمین؛ سلام بر تو ای خوارکننده‌ی مسلمانان» با همه‌ی این اتفاقات، اینها شیعیان پاکی بودند. این دسته افراد چون صلح‌نامه را نپذیرفته بودند، می‌توانستند به مبارزه و قیام دست زنند، ولی امام حسین (ع) چون گفته بود که من صلح‌نامه را قبول دارم و چون گفته بود من تابع برادرم هستم و چون گفته بود قرارداد را پذیرفته‌ام، دیگر مخالفت نکرد و تا معاویه زنده بود، هیچ‌گونه اقدامی برای براندازی حکومت معاویه انجام نداد.

البته به مخالفین کمک هم می‌کرد، چرا که کمک به مؤمنین بود و وظیفه شرعی داشت که در گرفتاری‌ها، به آن‌ها کمک کند، نه اینکه برای آن‌ها سلاح بخرد و بگوید برو جنگ کن، چون این هم به منزله‌ی اقدام خلاف عهد شمرده می‌شد، بلکه فقط از حقوق انسانی آنان حمایت می‌کرد. البته وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حکومت معاویه را هیچ‌گاه فراموش نکرد. به همین خاطر در بیان سخنان یا نامه‌هایی که به معاویه می‌نوشت، شدیدترین انتقادات را از او و حاکمیتش ابراز می‌کرد.

معاویه در نامه‌ای به امام حسین (ع) از برخی گزارش‌ها در مورد اقدامات شفاهی و عملی حسین بن علی(ع) علیه حاکمیت خود و اقدام بر خلاف عهد نامه‌ی وی با امام حسن (ع) اظهار نگرانی می‌کند و در ضمن، ایشان را تهدید می‌کند (چون

معاویه زیرک است و می‌داند که امام حسین کسی نیست که مخفیانه کاری بکند، یعنی اصولاً فعالیت پنهانی نداشت، این قدر جرأت و شهامت داشت که حرفش را علنی بزند، انتقادهای شدید از معاویه می‌کرد ولی اهل کار دیگری نبود، خوب معاویه هم انتقادها را می‌شنید و البته دروغ‌هایی هم که گزارشگرها به امام می‌بستند و به وی می گفتند را می‌شنید).

در جواب نامه معاویه، امام چنین می‌نویسد: «بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فقد وصلنی کتابک و فهمت ما ذکرت، معاذ الله ان انقض عهداً عهده الیک اخی الحسن؛ نامه‌ی تو به من رسید و مطالب آن را فهمیدم ولی با این حال می‌گویم: به خدا پناه می‌برم که بخواهم عهدی که برادرم حسن (ع) با تو بسته است را نقض کنم».

یعنی؛ من اهل نقض عهد نیستم. همان‌طور که خداوند به پیغمبر خودش اجازه نداد که عهدی را که با مشرکین بسته بود نقص کند، لذا عهدی را که برادرم با توی مسلمان (البته مسلمانی که از نظر حسین بن علی به فسق آلوده شده است) بسته است را هرگز نمی‌شکنم، چون عهد و پیمان است و فرقی ندارد که طرف مقابلش فاجر باشد یا محسن، من پای‌بند به آن هستم.

«و اما ما ذکرت من الکلام، فإنه اوصله الیک الوشاة، الملقون بالنمائم و المفرقون بین الجماعات، فإنهم والله یکذبون؛ اما برخی از مطالبی که یادآوری کردی، همانا آدم‌هایی که کارشان سخن‌چینی است و آنها که کارشان القاء بدبینی بین آدم‌ها است آنها پیش تو آمده‌اند و دروغ به تو گزارش داده‌اند. آن چیزهایی که در نامه نوشته‌ای که می‌گویند: چنین و چنان کردی، اینها همه‌اش القائات آن افراد سخن‌چین است که به تو خبر داده‌اند «المفرقون بین الجماعات؛ آنهایی که هنرشان این است که بین اجتماعات تفرقه بیندازند... وانهم والله یکذبون؛ (یعنی؛ گرچه من

از تو و قدرت تو نمی‌ترسم. من اگر کاری کرده باشم، با صراحت می‌گویم، ولی) قسم به خدا، آنها دروغ می‌گویند».

جالب است که معاویه از پاسخ امام (ع) قانع می‌شود. چون معاویه، امام حسین را می‌شناسد ولی در جامعه‌ی ما هستند کسانی که اگر خود فرد مخالف می‌گوید: من این کار را نکردم، این حرف را نزدم و من ترسی ندارم، قبول نمی‌کنند. یعنی در اینجا بد دلی افراد سخن‌چین، باعث فتنه می‌شود و جامعه را دچار بحران می‌کند.

پس با این بیان امام (ع) در پاسخ به معاویه، من به نامه‌ی امام حسین اعتماد می‌کنم و می‌گویم: حسین کسی نبود که پیمان صلح برادرش را نقض کند و علیه حاکمیت، دست به شورش بزند.

یکی از مدارک اصلی واقعه‌ی عاشورا، مقتل ابی مخنف است. البته اصل مقتل ابومخنف به دست ما نرسیده. ابومخنف همان کسی است که در زمان امام جعفر صادق زندگی می‌کرد و از شاگردان امام صادق (ع) و مورد وثوق بود. او اولین کسی است که واقعه‌ی کربلا را نوشته است.

در مقتل ابی مخنف است که «حضرت عباس در روز نهم برای آوردن آب رفت و شهید شد» برای همین است که همه افراد (بدون اینکه بدانند، در همه یا اکثر محیط‌های شیعی، روز نهم را روز حضرت عباس می‌دانند). از نظر تاریخی ضمن اینکه این کتاب یکی از قدیمی‌ترین‌ها است، مستند تاریخ‌نگاران معتبر نیز بوده است. برای مثال، مطالب «تاریخ طبری» در خصوص واقعه‌ی عاشورا و مقدمات آن، در واقع، رونوشتی از این کتاب است.

اکنون وارد جریان تاریخ بعد از معاویه می‌شویم که آن را زیاد شنیده‌اید. هنگامی که معاویه از دنیا می‌رود، اولین تصمیم‌گیری او در رابطه با حسین بن علی (ع) گرفتن بیعت یا جان حسین است.

حسین بن علی هنگامی که کنار قبر پیغمبر با عبدالله بن زبیر نشسته است (همان عبدالله بن زبیر که در جنگ جمل اساس فتنه بود، می‌بینید حالا کنار هم نشسته‌اند و کاری به گذشته ندارند و حالا که چراغ آن فتنه خاموش شده، دیگر باید با هم برادر وار زندگی کنند نه اینکه اشتباهات یکدیگر را دائم در نظر آورند و تا روز قیامت قهر باشند. ما اگر بعضی از رفتارهای فرد خاصی را نپسندیم می‌خواهیم برای همیشه با او قهر کنیم. همان عبدالله بن زبیر که طلحه و زبیر را اغوا می‌کرد و آنها را تحریک می‌کرد که در جنگ بایستند و نمی‌گذاشت کلام حضرت امیر در آنها اثر کند، حالا با حسین بن علی کنار هم نشسته‌اند) پیکی از دارالاماره می‌آید و می‌گوید امیر شما را فرا خوانده و هر دو را احضار کرده است (زیرا عبدالله بن زبیر نیز یکی از شخصیت‌های مورد توجه زمان خودش بود و در جریان مکه نیز که پس از واقعه‌ی کربلا واقع می‌شود، او و یارانش نیز سرکوب می‌شوند و این توجه خاص به او، گواه مرتبه بالای اجتماعی عبدالله بن زبیر است). عبدالله بن زبیر سرش را نزدیک می‌آورد و به امام (ع) می‌گوید: چه شده است که اینها ما را احضار کرده‌اند؟ امام حسین حدس می‌زند و می‌گوید: گمان می‌کنم که بزرگ اینها مرده است. یعنی امام حسین وقتی وارد دارالاماره می‌شود، متوجه می‌شود که معاویه مرده است و امیر مدینه می‌گوید: به من دستور داده‌اند که از شما بیعت بگیرم. امام (ع) می‌گوید: حتماً بیعت ما برای حاکمان خیلی مهم است. چرا از بقیه دعوت نکرده‌اید؟ یقیناً بیعت ما، بیعت سایر مردم را نیز به دنبال خواهد داشت. می‌گوید: بیعت در خفا که ارزش ندارد، بگذارید در جمع مردم و علنی باشد. ما هم باید نسبت به آن، فکر کنیم و اندیشه کنیم.

نهایتاً هنگامی که از مدینه حرکت می‌کند، این آیه را تلاوت می‌کند؛ «فخرج منها خائفاً یترقب؛ از شهر خارج شد در حالی که نگران بود و به عواقب مسأله می‌اندیشید». این آیه را تلاوت می‌کند که بیانگر انگیزه‌ی اصلی امام (ع) برای

خروج خود و اهل و عیالش از مدینه است. من کاری به نقل‌هایی که می‌گویند: سر قبر پیامبر و هنگام وداع، چه سخنانی فرمود (که خیلی از آن نقل‌ها اعتباری ندارد و اعتنایی به آنها نمی‌توان کرد) ندارم. ولی می‌توان به کتاب شهید جاوید، که کاری تحقیقی در تاریخ عاشورا است، مراجعه کرد و استناد آن نقل‌ها را به جهت تاریخی و روایی بررسی کرد. هر چند که نمی‌خواهم بگویم همه‌ی آن نتایجی را که ایشان (صاحب کتاب شهید جاوید) گرفته است می‌پذیرم، ولی از نظر تاریخی، تحقیق خوبی کرده است.

ابوعبدالله (ع) وقتی خارج می‌شود، یک وصیت نامه‌ی مکتوب هم دارد که آن را به دست برادرش محمد حنفیه می‌دهد که در آن آمده است: «انی لم اخرج أشراً و لا بطرا و لامفسداً و لا ظالما، ارید أن آمر بالمعروف و انهی عن المنکر و أسیر بسیرة جدی و ابی علی بن ابیطالب، فمن قبلنی بقبول الحق، فالله اولی بالحق و من ردّ علیّ هذا، اصبر حتی یحکم الله بینی و بین القوم بالحق و هو خیر الحاکمین.

یعنی اگر قسمت آخر وصیت‌نامه نبود، شاید می‌توانستیم «انی لم اخرج» را به معنی قیام ترجمه کنیم و بگوییم: مقصود امام (ع) این بود که من می‌خواهم شمشیر برداشته علیه کسانی که جامعه را به فساد کشیده‌اند قیام کنم. می‌خواهم بروم امر به معروف کنم –قیام کنم– اصلاح کنم و آن هم امر به معروف از نوع مرحله سوم (که اقدام عملی است) که آقایان می‌گویند، ولی وقتی انتهای وصیت‌نامه را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که حسین بن علی (ع) مخاطب خویش را مخیر می‌گذارد.

در کتاب «تحف العقول» خطبه بلندی است از امام حسین (ع) که در مکه و منی مطرح کرده است و خطاب به علمای دین است. در آن خطبه‌ی سراسر توبیخ نسبت به علمای دین، در مورد امر به معروف می‌گوید: امر به معروف، دعوت به

اسلام است. اگر امر به معروف یعنی دعوت، کسی که دیگران را دعوت می‌کند که شمشیر نمی‌کشد. آیا با شمشیر دعوت می‌کنند؟ خیر، با خواهش و احترام دعوت می‌کنند.

پیغمبر اسلام هنگامی که مردم را به اسلام دعوت می‌کرد با شمشیر بود؟ حالا آنهایی که می‌گویند: ما جهاد ابتدایی داریم، خودشان باید جواب بدهند. ما که معتقدیم جهاد ابتدائی نداریم (جز با حضور معصوم (ع) یا اجماع عقلای جهان در حال حاضر) معتقدیم که دعوت به شمشیر نداریم. این که در اسلام، جهاد ابتدائی نداریم را فقیه عالیقدر (آیت‌الله منتظری) هم گفته‌اند و اخیراً نیز در نوشته‌هایشان آمده است و بعضی دیگر از علما نیز گفته‌اند که در زندگی پیامبر(ص) هر چه داشته‌ایم جهاد دفاعی بوده است.

ما اگر اینها را کنار هم بگذاریم، معلوم می‌شود که حسین بن علی (ع) می‌گوید: من دعوتم را و حرفم را (امر به معروف) می‌گویم. آن چیزهایی که بد است و زشت شمرده می‌شود و آن چیزهایی که خیر است را می‌گویم، ولی مردم مخیر هستند که بپذیرند یا نه. (فمن قبلنی بقبول الحق...) اگر کسی پذیرفت که این حرف‌های من عین گفته‌های حق تعالی است و عین حق است، به مفاد آن عمل می‌کند و هر کس هم قبول نکند (فمن ردّ علیّ هذا) و آن را رد کند (اصبر حتی یحکم الله بینی و بین القوم بالحق...) صبر می‌کنم. تحمیل نمی‌کنم که باید حرف من را بپذیرید. اصلاً در قاموس دین این‌گونه نیست که چیزی را به دیگران تحمیل کنند. پیغمبر این‌گونه رفتار می‌کرد، امیرالمؤمنین این‌گونه بود، امام حسن مجتبی این جوری بود و امام حسین نیز به آنان تأسی می‌کرد که عقیده‌ی خویش را به کسی تحمیل نکند. این‌ها الگوی ما در تعیین مصادیق صحیح رفتاری از منظر شریعت اسلامی هستند و رفتارشان برای ما حجت است. ما چه کار داریم که دیگران چه روشی داشته‌اند. دیگران که رفتارشان برای ما حجت نیست.

در قرآن هم می‌گوید: «لا اکراه فی الدین» مگر می‌شود که کسی یک چیزی را حق بپندارد و دین بشمارد و با بهره‌گیری از زور، بخواهد که مردم آن‌را بفهمند و به آن عمل کنند. بر فرض که مردم به زور شمشیر آمدند و نماز خواندند، این چه نمازی است و چه ارزشی دارد؟ نماز را نمی‌شود با بخشنامه به مردم تحمیل کرد. مسائل دین را باید فرد با دل‌دادگی به سراغش بیاید.

البته بعضی از مسائل اجتماعی است که تبدیل می‌شود به قانون و قرارداد اجتماعی که الزامات قانونی را هم در پی دارد، مانند قراردادهای اجتماعی و قوانین عرفی. مثلاً در قانون آمده است که مقررات راهنمایی و رانندگی باید مراعات گردد. هرکس از چراغ خطر عبور کند، جریمه‌اش می‌کنند. فرق هم نمی‌کند که قبول داشته باشد یا قبول نداشته باشد. وقتی قرارداد اجتماعی شد این جوری است. احکام اجتماعی اسلام هم همین‌طور است. وقتی تبدیل شد به قرارداد اجتماعی و مردم پذیرفتند و تبدیل شد به قانون، مانند قانون اساسی و قوانین دیگر و اکثریت مردم آن را تأیید و تصویب کردند (مستقیم یا غیر مستقیم و توسط نمایندگان خویش)، باید همه‌ی شهروندان آن را بپذیرند وگرنه کیفرهای تعیین شده در قوانین را درباره‌ی او اعمال می‌کنند. زور هم هست؛ همه جای عالم هم همین جوری است. قراردادهای اجتماعی، بدون پشتوانه اجرایی قدرتمند، قابل تحقق نیست. اما مسائل صرفاً اعتقادی، اصلاً با زور محقق نمی‌شود و اگر بشود، دینی نیست. مثلاً فرد به زور و به‌خاطر ترس از قدرت یا جلب توجه صاحبان قدرت، نماز بخواند؛ این که دین نمی‌شود. آن نماز را نخواند بهتر است.

امام حسین از مدینه به مکه می‌آید. در آنجا هم گفته‌های خود را تکرار می‌کند. امر به معروف را مطرح می‌کند و رسماً می‌گوید: «اللهم انک تعلم انّه لم یکن منّا منافسة فی سلطان و لا التماس شیئ من فضول الحطام، و لکن لنردّ (لنری) المعالم

من دینک و نظهر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک». خدایا هر کس نداند تو گواهی و دل حسین و درون حسین را می‌دانی، ما اصلاً برای رقابت در کسب قدرت تلاش نمی‌کنیم که ما حکومت کنیم. ما برای اینکه به جای یزید بنشینیم تلاش نمی‌کنیم. ما دنبال مطاع بودن و پیروی مردم از خویش، نیستیم. (حکومت دنیا اگر ارزش داشته باشد، امیرالمؤمنین نباید بگوید که مانند لنگه کفش کهنه‌ای است برای من، یا مانند آبی که هنگام عطسه بز از بینی او خارج می‌شود، یعنی این قدر کم‌ارزش است که مثل کفش وصله شده‌ای است). حکومت از منظر ائمه‌ی هدی هر وقت مورد ارزش واقع می شود به این خاطر است که حق به‌وسیله او اجرا می‌شود. این را همه قبول دارند. همه آقایان اعتراف دارند. فقط هنگامی که (برخی علماء) در مقام اجرا، به قدرت رسیدند، یک مقداری اشتباه کردند وگرنه بروید کتاب‌هایشان را قبل از به حکومت رسیدن بخوانید، همه‌ی علما این را گفته‌اند که اگرحکومت برای علی بن ابی طالب اصل بود، معنا نداشت که تعارف کند، آن هم در وقتی که مردم بعد از قتل عثمان آمدند و برای قبول خلافت اصرار ورزیدند. گفت: نه، بروید یک نفر دیگر را پیدا کنید. اگر واقعاً حکومت موضوعیت داشت، آیا علی (ع) تعارف می‌کرد؟! مگر علی حق تعارف داشت؟!!

در این‌گونه موارد، چون زمینه‌ای نمی‌بیند، وارد نمی‌شود. چرا علی (ع) که می‌گوید: آماده شوید برای جنگ، مردم گوش نمی‌دهند؟ علی وقتی باید حاکم باشد که حرفش مطاع باشد و از جانب مردم به رهبری و ولایت رسیده باشد. اداره مملکت بر اساس احکام خدا است، ولی وقتی که نشود احکام خدا را اجرا کرد، برای علی چه فایده‌ای دارد؟ مگر کسی شهوت قدرت دارد؟ مگر «تنافس فی سلطان» داریم؟ باید این وضعیت فاسد اصلاح شود، اگر مردم به این نتیجه رسیدند که وضعیت اصلاح شدنی نیست، ممکن است تصمیم دیگری بگیرند.

امام حسین (ع) علمای سایر مناطق را مورد انتقاد قرار دادند که شما وظیفه خود را انجام ندادید، ظالمان را بر مردم مسلط کردید. عامل تسلط ظلمه بر مردم، شما بودید. یک عده مردم، عبد ذلیل حاکمیت شدند و عده دیگر در تأمین معیشت خود ناتوان گردیدند. (... فأسلمتم الضعفاء فی ایدیهم، فمن بین مستعبد مقهور، و مستضعف علی معیشته مغلوب...).

علت خروج امام حسین (ع) از مکه، این بود که حاکمان، توطئه قتل او را مطرح کردند. بیان خود سیدالشهدا این است: «من تصمیم گرفته‌ام در مکه اقامت گزینم و برای همیشه بمانم، اگر بدانم مردم مرا دوست دارند و به عنوان یک شهروند مرا می‌پذیرند و به سخنانم گوش می‌دهند و در حفظ امنیت من و خانواده‌ام یاری‌ام می‌کنند، اما اگر بخواهند مرا به خذلان بکشانند و به پستی دعوت کنند، باز هم جای دیگری می‌روم که مقصودم برآورده شود». (فانی مستوطن هذا الحرم و مقیم فیه ابدا، ما رأیت اهله یحبونی و ینصرونی، فاذا هم خذلونی، استبدلت بهم غیرهم... مقتل خوارزمی، ج۱، ص۱۹).

در جواب محمد حنفیه (برادرش) که او را توصیه می‌کند، می‌گوید: «من به مکه می‌روم که در آنجا امنیت داشته باشم. اگر در آنجا هم امنیت نداشتم، به دره‌ها می‌روم یا در صحرا و بیابان زندگی می‌کنم تا ببینم چه پیش می‌آید» (انی اقصد مکة، فإن کانت بی امن، اقمت بها و الا لحقت بالشعاب و الرمال، حتی انظر ما یکون. ینابیع المودة، ص۴۰۲)

در مکه نیز تهدید به قتل می‌شود. با خبر می‌شود که گروهی را برای ترور او به مکه فرستاده‌اند. بنابراین پس از چهار ماه و اندی از مکه نیز خارج می‌شود. هنگامی که می‌گویند: چرا از مکه خارج می‌شوی؟ (در آن موقع نامه‌ها و فرستادگان مردم کوفه آمده بودند. کوفیان گفتند تو بیا در رأس جامعه‌ی کوفه

قرار بگیر، ما حمایتت می‌کنیم. البته عده‌ای گفتند: «اینها پدر و برادرت را نیز حمایت نکردند و به تو هم وفا نخواهند کرد». او با احتساب همه‌ی این احتمالات حرکت کرد. با این دید که تنها جایی که احتمال حمایت وجود دارد، کوفه‌ای است که اکثریت مردم و قبایل ساکن در آن، از امام دعوت کرده و قول حمایت و حفظ امنیت او را داده‌اند. شاید این دفعه، مردم کوفه راست بگویند، در حالی که در هیچ جای دیگر، این احتمال وجود ندارد. یعنی با گزینش کوفه، امکان کشته شدن و سالم ماندن، هر دو وجود دارد ولی در غیر کوفه، خطر کشته شدن بیش از سالم ماندن است، پس عاقلانه‌تر این است که به جایی برود که خطر کمتر باشد) البته استدلال امام (ع) برای رفتن، نامه‌های کوفیان و وعده‌های آنان نیست. بلکه می‌گوید «اگر یک وجب بیرون از حرم امن الهی کشته شوم، برای من گواراتر است تا اینکه در درون حرم کشته شوم، چرا که در این‌صورت، حرم امن الهی به‌خاطر من مورد تعرض قرار نمی‌گیرد» (والله لإن اقتل خارجا منها بشبر احبّ الیّ من ان اقتل داخلا منها بشبر. تاریخ طبری، ج۳، ص۲۹۵). یعنی اگر مرا در این حریم امن بکشند، دیگر کسی در این حرم، احساس امنیت نمی‌کند و خواهند گفت که این حرم امن الهی نیست. این نمایانگر آن است که چقدر دلش برای دین خدا می‌سوزد. حاضر است همه هستی‌اش را فدا کند اما ذره‌ای از دین را فدای خود و منافع خود نکند.

او می‌گوید قسم به خدا اگر در سوراخ بعضی از این حشرات خودم را مخفی کنم اینها مرا خواهند جست و تا حاجتشان برآورده نشود دست برنمی‌دارند. همان‌طور که یهودیان عهد خود را در این مورد که شنبه‌ها متعرض ماهی‌ها نشوند را شکستند، اینها عهد خود را با رسول خدا می‌شکنند، با اینکه رسول خدا فرمود: «من هیچ چیز نمی‌خواهم جز مودت خویشاوندانم» (و ایم الله، لو کنت فی حجر هامة من هذه الهوامّ لإستخرجونی حتی یقضوا فیّ حاجتهم. والله لیعتدنّ علیّ

کما اعتدت الیهود فی السبت). بنابراین من باید جایی بروم که این‌ها دستشان به من نرسد. اگر در بیابان کشته شوم بهتر است از اینکه در مکه کشته شوم.

این‌ها شاهد بر این است که ایشان متوجه احتمالات بوده و خطر جدی ناامنی و کشته شدن را احساس می‌کرده است. این سخنان پس از دعوت کوفیان و ارسال مسلم بن عقیل به کوفه بوده است و نشان می‌دهد که امام (ع) امید زیادی به وعده‌های کوفیان ندارد و به آن دل نبسته است، ولی برای فرد یا جمع سرگردانی که هیچ پناهگاه امنی سراغ ندارند، آیا جایی مطمئن‌تر از احتمال اندک باقی مانده نسبت به وفاداری کوفیان باقی می‌ماند؟ آیا اگر امام، گزینه‌ی کوفه را عملاً آزمایش نمی‌کرد و کشته می‌شد، از سوی آنانی که دل‌سوزانه او را نصیحت می‌کردند که به کوفیان اعتماد نکند، مورد ملامت قرار نمی‌گرفت؟ همانان، در فردای فاجعه، مدعی نمی‌شدند که اگر به کوفه می‌رفت، ممکن بود در امان بماند؟

در مقتل خوارزمی و در بحار نقل شده است که امام حسین (ع) در سخنی تاریخی، فرموده است: «بنی امیه، مال مرا غصب کردند، صبر کردم. آبروی مرا مورد تعرض قرار داده و شتم کردند و ناسزا گفتند و بدگویی کردند، صبر کردم. ولی وقتی قصد جان مرا کردند، از دستشان فرار کردم. آیا کار بدی کردم؟ این‌قدر دفاع که حق هر موجودی است ولی قسم به خدا من را رها نمی‌کنند. به خدا قسم فئه‌ی باغیه مرا به قتل خواهند رساند (إنّ بنی امیة اخذوا مالی فصبرت و شتموا عرضی فصبرت و طلبوا دمی فهربت. و ایم الله یا ابا هرة، لتقتلنی الفئة الباغیة... (مقتل خوارزمی، ج۱، ص۲۲۶. بحارالأنوار، ج۴۴، ص۳۶۸)).

امیرالمؤمنین داستان هر سه جنگ خود را مصداق فئه‌ی باغیه گرفتند. ایشان با سه طایفه جنگیدند؛ اصحاب جمل، جنگ نهروان و جنگ صفین، اما هیچ‌کدام از آنها

را متهم به کفر و نفاق نکردند. حتی نگفتند: ایشان مسلمان نیستند، بلکه فرمودند: اینها برادران ما هستند (چون شهادتین را گفته‌اند) که به ما ستم کردند. (ان امیر المؤمنین لم یکن ینسب احدا من اهل حربه لا الی الشرک و لا الی النفاق، ولکنه یقول: هم اخواننا بغوا علینا).

ما این‌قدر دنبال مرتد و کافر شمردن دیگران نباشیم. اسلام ظاهری، همین است که در متن قرآن می‌گوید: «اگر دو طایفه از مؤمنین با یکدیگر درگیر شدند، مسؤولیت اول مؤمنان این است که بین آنان صلح برقرار کنند و اگر نشد، آن گروهی که ستم کردند را تنبیه کرده و سرجایشان بنشانند تا وقتی که صلح و هم‌زیستی را بپذیرند و قبول کنند. اما توجه شود که هر دو طایفه را مؤمن خوانده است. ما نباید بر روی مردم اسم بگذاریم و کافر و مشرک و منافق درست کنیم. سیدالشهدا درباره‌ی همین کسانی که آمدند و سرش را از تنش جدا کردند می‌گوید: «فئه‌ی باغیه» ما می‌گوئیم: «کافر». از کجا به برداشت خود مطمئن هستیم که این گونه نام‌گذاری می‌کنیم؟

امام حسین قصد رفتن به کوفه را می‌کند. ابتدا پسر عموی خودش را که اهل رازش بود و شوهر خواهرش بود به کوفه می‌فرستد و می‌گوید: تو به نیابت از من با این مردم صحبت کن. اگر مطمئناً بر روی حرفشان هستند، من بیایم وگر نه مزاحمشان نشوم. مسلم به کوفه رفت و در آنجا (طبق نقل برخی کتب تاریخی) هجده هزار نفر با او بیعت کردند. اما یک کودتا، در فاصله‌ای کوتاه شکل می‌گیرد. فردی با نام امام حسین وارد کوفه و دارالاماره می‌شود؛ این فرد، عبید الله بن زیاد است. ابن زیاد وارد کوفه می‌شود و اندک اندک، جوّ کوفه را برمی‌گرداند. عده‌ای را با تطمیع، عده‌ای را با تهدید و عده‌ای را با تمهید، از یاری حسین بن علی منصرف می‌کند. بعد هم تهدیدات رسمی را شروع می‌کند و بعد شروع به سرکوب و کشتار می‌کند و هانی و مسلم را نیز می‌کشد.

حسین بن علی (ع) به حسب ظاهر از کشته شدن هانی و مسلم، خبر ندارد (ما به علم امامت و اینکه امام می‌دانست یا خیر، کاری نداریم و می‌خواهیم این واقعه را برحسب ظاهر بررسی کنیم). بنابراین طبق نوشته‌ی مسلم مبنی بر اینکه هجده هزار نفر با او بیعت کرده‌اند، امام(ع) راهی کوفه می‌شود. در راه در منزل «ثعلبیه» به او خبر می‌رسد که هانی و مسلم کشته شده‌اند. حضرت به‌خاطر انسانیت، با افرادی که پیرامون او هستند شروع به صحبت کرده و می‌گوید: «کسانی که آماده‌ی این وضعیت نبوده‌اند، بروند» بعضی‌ها می‌روند. البته اینها نه به دلیل بی‌ایمانی، بلکه به دلیل سستی ایمان است. بعضی می‌گویند: ما حوصله جنگ و خون‌ریزی را نداریم بلکه می‌خواهیم دینمان را حفظ کنیم، مانند کسانی که در جنگ صفین آمدند به حضرت علی(ع) گفتند: ما حوصله جنگ کردن نداریم، ما را به جایی بفرست که حکومت شما را یاری کنیم و دین‌مان را حفظ کنیم و مؤمن باشیم.

ما نباید همیشه دنبال خوب و بد کردن افراد جامعه باشیم. سفید و سیاه نکنیم. اکثر مردم به رنگ خاکستری‌اند. امام صادق (ع) در گفتگویی با «زراره» که افقه‌الفقهای شاگردان آن حضرت بود، از او سوال کرد تا ایمان وی را تثبیت کند. پرسید: «اگر کسی در وجود خدا شک کند چه حکمی دارد؟» زراره گفت: کافر است. امام صادق (ع) باز پرسیدند: «اگر کسی در رسالت رسول خدا شک کند چه حکمی دارد؟» باز گفت: کافر است. امام پرسید: «اگر کسی به امامت کسانی که تو به آن ایمان داری، ایمان نداشته باشد، چه حکمی دارد؟» گفت: او کافر است. امام فرمود: سبحان الله (و بسیار از این صحبت‌ها شگفت‌زده شد و گفت: کجا داری می‌روی؟ این طور که تو می‌گویی، علی می‌ماند و حوضش. یعنی چه که همه‌ی این‌ها کافرند؟ چرا بدون توجه به لوازم سخن خویش، کارخانه کافرسازی درست می‌کنی؟ زراره تعجب کرد و گفت: پس چه باید گفت؟

حضرت فرمودند: «عده زیادی در جامعه زندگی می‌کنند که جزء «مولفة قلوبهم» هستند. اینها «مستضعفین» از مردان و زنانند که بیشتر جمعیت بشر را تشکیل می‌دهند. بیشتر از «دو سوم» مردم در زمان ما مستضعف‌اند (خاکستری‌اند نه سفید و نه سیاه) نه پیشرفته در ایمان و نه پس رفته در کفر. مردم عادی هستند که به زندگی روزمره‌ی خود می‌پردازند. اینها ایمانشان در حدی است که مثلاً اگر شریعت برای آنها مشکلی ایجاد نکند، تابع شریعت می‌شوند وگرنه، ایمانی به آن نمی‌ورزند. اینها مخلوقات خدا هستند. شما نمی‌توانید برای آنان تقاضای عذاب کنید و یا مورد هجوم و دشنام قرار دهید. انسان‌هایی هستند محترم، که خداوند برای آنها حساب جداگانه‌ای باز کرده است.

ما در تحلیل‌های خود نیز باید این‌گونه فکر کنیم. به هر حال، ما یک جور فکر می‌کنیم، رقیبان ما جور دیگری فکر می‌کنند. بر فرض هزاران خطا کرده باشند، نهایتاً نمی‌توانید بگویید: «مؤمن نیست». می‌توان گفت: «پایبند به دین‌داری نیست» یا «فاسق است».

در قرآن کریم هم آمده است؛ «و لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا؛ به کسی که شما را با سلام ملاقات می‌کند، نگویید مؤمن نیست». درباره‌ی این آیه‌ی قرآن دو مطلب می‌توان گفت. اول این که کسی با شما هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارد و یا این که سلامت را برای شما آرزو می‌کند، شما نمی‌توانید بگویید این مسلمان و مؤمن نیست. دوم این که کسی که به شما سلام می‌کند، سلامت را برای شما می‌خواهد، همین کافی است تا او را مؤمن بدانید. این خوارج بودند که دین را خیلی سخت می‌گرفتند. از دیدگاه آنها (نعوذ بالله) امیرالمؤمنین (ع) نیز کافر بود.

بعد از اینکه حرکت می‌کنند در بین راه به سپاه برخورد می‌کنند. سپاه حرّ با آن شدت در مقابل حسین بن علی (ع) می‌ایستد. حرّ بن یزید ریاحی در برابر

پیشنهادهای امام (ع) می‌گوید: «کوفه، مدینه و مکه نمی‌توانید بروید». حضرت می‌گویند: «بگذارید به طرف مرز برویم». می‌گوید: «نمی‌شود». حضرت عصبانی می‌شوند و می‌گویند: «مادرت به عزایت بنشیند، تو چه منطقی را می‌پذیری؟» وقتی حضرت می‌گوید مادرت به عزایت بنشیند، حرّ مراعات ادب می‌کند (که همین امر، او را در روز عاشورا نجات می‌دهد) او جوابی به این مضمون می‌دهد: «من مادر شما را می‌شناسم، فاطمه دختر رسول خدا است، لذا نمی‌توانم جواب بدهم. اما اگر دیگری به من همچین جسارتی بکند، من به سختی او را پاسخ می‌دادم. تو حسین هستی و نمی‌توانم جوابی بدهم». به گمان من، همین رعایت ادبی که کرد، او را نجات داد. روز عاشورا آمد و استغفار کرد و حضرت نیز او را پذیرفت.

هنگامی که قرار شد امام (ع) نه به کوفه بروند و نه به سمت مدینه، حرّ اعلام کرد پیشنهاد امام را به کوفه می‌فرستد تا وقتی جواب آمد، اقدام لازم را عملی کنند. پیشنهاد امام حسین را به عبیدالله بن زیاد منعکس می‌کند تا او جواب بدهد. ضمناً حرّ گفت: «من با یزید بیعت کرده‌ام و به عهد خودم وفادارم». این پایداری به عهد ارزشمند است (ولو عهد بدی باشد) چون پایداری و وفای به عهد، به خودی خود ارزش دارد. لازم است که آدمی در متن بدی‌ها، خوبی را شناسایی کند. اگر این‌گونه داوری کردید، طرف مقابل شما هم نرم می‌شود.

هنگامی که دو سپاه با هم مصاف می‌کنند نوبت نماز ظهر می‌رسد. حضرت به حرّ می‌گویند: «تو با سپاه خودت نماز می‌خوانی یا با ما؟» حرّ می‌گوید: «با شما». او و لشکریانش، پشت سر امام (ع) نماز می‌خوانند. یعنی او را به عدالت قبول دارد؟ ببینید چقدر جالب است! چه دشمن‌های جالبی! بعد از نماز، حضرت خطبه‌ی نسبتاً کوتاهی می‌خواند: «ای مردم، من آمده‌ام معذرت خواهی کنم (این بیان عذر حسین است هم در پیشگاه خدا و هم در نزد مردم، نزد مسلمانان که

آمده‌اند با او بجنگند، چون آنها را مسلمان می‌داند) من نیامدم به طرف کوفه مگر اینکه شما نامه نوشتید. بعد از نامه‌نگاری شما کوفیان آمده‌ام. فرستادگانی آمدند. افرادی گفتگو کردند. قول و قرار گرفتند. حامل این پیام بودند که به طرف کوفه بیائید. ما امام نداریم. یک سرپرست می‌خواهیم... شاید بوسیله تو که سرپرستی جامعه‌ی ما را به عهده گرفتی، ما در مسیر حق قرار گیریم. اگر امروز روی عهد خودتان بایستید، من هستم. اگر می‌خواهید که من به شما اطمینان کنم، عهد جدیدی ببندید یا میثاقی و یا همتی مبنی بر آنکه ما پایبند هستیم. در این‌صورت من به منطقه شما وارد می‌شوم. اگر عهد جدید ببندید و پایدار هم باشید من به شهر شما می‌آیم. اگر از آمدن من به طرف شما بدتان می‌آید، برمی‌گردم به همان جایی که آمدم. اصراری ندارم». چند منبع تاریخی، این مسأله را نقل می‌کنند که امام این سخنان را بیان کرد که: «شما گفتید بیائید من آمدم». این را هم بحارالأنوار، هم ارشاد مفید، هم الفتوح ابن اعثم کوفی و هم مقتل خوارزمی نقل کرده‌اند.

این اتفاق می‌افتد و هر یک به مقر خویش باز می‌گردند. وقت نماز عصر می‌شود. باز هم سپاه حرّ، به امام(ع) اقتدا می‌کند. پس از نماز عصر، امام(ع) برای دومین‌بار می‌گویند: «اگر الآن رأی شما عوض شده و دیگر نمی‌خواهید من به کوفه بیایم و حق ما را به‌رسمیت نمی‌شناسید (کدام حق؟ بیعتی که با مسلم کردید و دیگر به آن بیعت ملتزم نیستید و قبول ندارید) من برمی‌گردم به جایی که از آنجا به سوی شما آمدم». این را هم کامل ابن اثیر و تاریخ طبری (اضافه بر اسناد فوق) نقل کرده‌اند.

در دیدار با نماینده‌ی عمر بن سعد، امام (ع) پیشنهاد می‌کند که از مرزهای حکومت یزید خارج شود تا از خون‌ریزی بین مسلمانان جلوگیری شود. قرار بر این می‌شود که آن را به عبیدالله بن زیاد بنویسند و منتظر تصمیم او بمانند.

ابن زیاد، در ابتدا می‌پذیرد و پس از رایزنی با شمر بن ذی الجوشن، از پذیرش پیشنهاد امام (ع) منصرف می‌شود و دستور نبرد را می‌دهد.
باز روز عاشورا، اول صبح هنوز جنگ شروع نشده بود. نیروها گارد گرفتند اما هنوز خونی ریخته نشده است. امام حسین (ع) می‌فرماید: ای مردم خیلی عجله نکنید. حتی اگر بخواهید مرا بکشید، وقت زیاد است تا اینکه آنچه حق شما بر من است را ادا کنم. من شما را موعظه می‌کنم. عذرم را و دلیل آمدنم را برای آنکه چرا پیش شما آمدم بشنوید. اگر دیدید من راست می‌گویم و قبول کردید که دلیل من درست است، اگر انصاف دادید که من راست می‌گویم، به همین میزان در پیشگاه خدا سعادتمند خواهید بود.
اگر الآن حق را فهمیدید و قبول کردید که عیب از خودتان بوده است، لازمه‌اش این است که رهایم کنید و از نبرد منصرف شوید. اگر عذر من را نمی‌پذیرید (بعد آیه قرآن می‌خواند) و اگر انصاف ندارید و نمی‌پذیرید، اشکالی ندارد، هر کاری دوست دارید بکنید. فرزندان رسول خدا را بکشید.
اگر تصمیم گرفته‌اید بی‌انصافی کنید و به اسارت ببرید خاندان او را، این کار را بکنید. در بخشی از سخنانش نیز می‌گوید: «و ان کنتم لمقدمی کارهین، فدعونی انصرف عنکم الی مأمنی من الأرض؛ اگر آمدن مرا خوش نمی‌دارید، مرا رها کنید تا از شما روی‌گردانده و به سوی پناهگاه امنی در زمین بروم» یعنی من امنیت بیان، امنیت مکان و امنیت کار و کوشش می‌خواهم.
آیا اینها توقع بالایی است که امام حسین (ع) فرزند صاحب شریعت (ص) از مدعیان پیرو شریعت داشته باشد؟!! آیا این تقاضای گزافی است؟!!
خلاصه سخن این است که از این گفته‌های حسین بن علی (ع) برنمی‌آید که ایشان قصد درگیری با حکومت را داشته است. نمی‌خواسته که با شمشیر به جنگ یزید بن معاویه و طرفدارانش برود. حتی اگر آنها هم می‌خواستند درگیر

شوند، سعی بر صلح و آرامش داشته است و دنبال امنیت و البته آزادی در مورد امر به معروف و نهی از منکر بوده است. اما نه فقط امنیت جانی بلکه امنیتی که انسان بتواند همه حقوق خود را بگیرد. یعنی یک شهروند فعال باشد، نه فردی ذلیل و خوار. که می‌گوید: «هیهات منّا الذّله؛ انسان‌های پاکدامن، ذلت را قبول نمی‌کنند و ما هم هرگز، ذلت نمی‌پذیریم».

این نظریه، قابل قبول نیست که امام حسین فقط برای شهادت رفت یا فقط برای تشکیل حکومت. امام حسین (ع) بین ذلت و مرگ با عزت اگر قرار بگیرد، مرگ را انتخاب می‌کند. هرکس می‌خواهد مانند ایشان زندگی کند، زندگی ذلیلانه را هیچ‌گاه قبول نمی‌کند. می‌گوید: اگر شما من را نمی‌خواهید، رهایم کنید، چرا که من می‌خواهم با عزت زندگی کنم. حتی اگر خارج از مرزهای دیار اسلام باشد. شما هم بروید دنبال زندگی خودتان. نگذارید بین مسلمانان خون‌ریزی شود. با عزت زندگی کردن نیز به این معنی است که حداقل بتوان با زبان و بیان، از سیاست‌های ناروا، اعلام برائت کند و از دین خدا دفاع کند.

بر طبق تحلیل و تحقیق من، امام حسین (ع) برای دفاع از امنیت جانی و امنیت برای بیان حقایق و دفاع از حق مخالفت با سیاست‌های حکومت مدعی دیانت از مدینه خارج شده است و نه چیز دیگر. تا پایان واقعه‌ی کربلا نیز در پی همین اهداف بوده و لا غیر.

به گمان من، تمام آن دیدگاه‌ها و نظریاتی که می‌گوید؛ اقدام امام، صرفاً برای تشکیل حکومت یا شهادت و یا اقدام مسلحانه برای امر به معروف و نهی از منکر بوده است (که من هم مثل شما آن‌ها را دیده‌ام و خوانده‌ام) بینی و بین الله برایم اثبات نشد. بلکه اطمینان پیدا کردم که «برای حفظ امنیت جانی و حقوقی در جهت تبیین حقیقت و نقد سیاست‌های حاکمیت» اقدام به سفرهای مختلف از

مدینه تا مسیر کوفه، کرده است و البته از ابتدا تا انتها، احتمال سخت‌گیری رقیب و تصمیم به شهادت ایشان را نیز می‌داده است.

این نه به معنی خمودی حسین است. نه به خدا. حسین (ع) خیلی شجاع است و از هیچ نبردی نمی‌هراسد (مگر از ریخته شدن خون بی‌گناهان). ولی زندگی ذلیلانه را نمی‌پسندد. او اهل درگیری و نزاع مسلحانه هم نیست.

خدایا تو را به عظمت خودت، به حق پیامبر و خاندان پاک پیامبر قسمت می‌دهیم، دل‌های همه مسلمانان را نسبت به هم مهربان کن. توفیق درک حقایق را به ما عنایت فرما.

خدایا تمام انسان‌هایی که به ناحق و به خاطر کج‌فهمی و عناد دیگران گرفتار حبس و بندهای زندان هستند به‌خصوص، استاد گرانقدر ما، آیت‌الله منتظری را در پناه خود، از تمامی خطرات، محفوظ بدار.

روح وداد و دوستی، بین مردم و حاکمان برقرار کن. تا آنها با مردمی که مخالفشان هستند نیز، با محبت رفتار کنند.

خدایا چنان کن سر انجام کار   تو خوشنود باشی و ما رستگار

والسلام علیکم و رحمت‌الله و برکاته

رفتار حسینی؛ تهاجم یا دفاع*

به نام خداوند جان آفرین   حکیم سخن در زبان آفرین

... انّی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، و لکن خرجت لطلب الإصلاح فی امّة جدّی، أرید أن آمر بالمعروف و أنهی عن المنکر و أسیر بسیرة جدّی و أبی علیّ بن ابی طالب، فمن قبلنی بقبول الحقّ فالله اولی بالحقّ، و من ردّ علیّ هذا، اصبر حتّی یقضی الله بینی و بین القوم بالحقّ و هو خیر الحاکمین.

متن یاد شده، بخش اصلی و پایانی وصیت‌نامه‌ی مکتوب سیدالشهداء، حسین بن علی(ع) است که فرازهای آغازین آن، مورد توجه سخنرانان و تحلیل‌گران تاریخ عاشورا قرار گرفته، ولی بخش پایانی آن کمتر مورد تحلیل و بررسی بوده است. حتی برداشت‌های رایج از این متن، برخلاف بخش پایانی و متضاد با آن ارائه شده است. یعنی آنجا که می‌گوید «... و من ردّ علیّ هذا، اصبر... اگر کسی امر به معروف و نهی از منکر و پیشنهادهای اصلاحی مرا نپذیرد، صبر می‌کنم تا خداوند بین من و گروه مسلمانان داوری کند و او بهترین داوران است».[1]

به عبارت دیگر، از صبر حسینی در صورت عدم پذیرش انتقادها و پیشنهادهایش در مورد اصلاح سیاست‌ها در قالب امر به معروف و نهی از منکر سخنی به میان نیامده و نمی‌آید.

---

* ۱۲ فروردین ۱۳۸۴

[1] بحارالانوار، ج۴۴، ص۳۲۹. موسوعة الحسین، ص۲۹۱

بازتاب عملی این فراز از وصیت‌نامه‌ی امام(ع) را در رفتار ایشان، از هنگام خروج از مدینه تا دوران حضور در مکه و حرکت به سوی کوفه و حوادث بین راه و واقعه‌ی دردناک عاشورا، آشکارا می‌توان نشان داد که از سوی ایشان بارها مورد تأکید و تکرار قرار گرفته است. گاه با بیان واضح، به نفی اقدامات خشونت‌بار و مسلحانه پرداخته است و گاه از همه‌ی راهکارهای عملی برای جلوگیری از نبرد مسلحانه و خون‌ریزی بین مسلمین بهره گرفته و کاملاً انعطاف عملی از خود نشان داده است.

البته برای جامعه‌ی شیعی که قرن‌های متمادی، از عالمان سنتی و روشنفکر خویش تحلیل دیگری را شنیده و به آن خو گرفته است، بسیار دشوار است که از واژگانی مثل قیام حسینی که به معنی و مفهوم اقدام مسلحانه و ابتدائی و شورش علیه حکومت ستمگر مرکزی است، دوری گزیند و یا برداشتی دیگر را که نهایتاً گرفتار شدن یک مصلح در چنگ حکومتی ستمگر را تصویر می‌کند و در پی اثبات آن است که حکومت ستمگر، به تهاجمی گسترده علیه یک منتقد مصلح و صلح‌طلب اقدام کرد و با تهدید به مرگ و بر هم زدن امنیت وی، سعی کرد تا او را وادار به تأیید سیاست و حکومت نامشروع خویش سازد و به زور از وی بیعت (رأی موافق) گیرد، تا از مقبولیت او برای تثبیت قدرت خود بهره جوید یا در نبردی نابرابر و تحمیلی، به دفاع از حقوق اولیه‌ی انسانی خود و یاران و خانواده‌اش برخیزد و کشته شود.

حسین بن علی(ع) ضمن پای‌بند بودن به حفظ آرامش جامعه از طرف خود (انّی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما...) البته حاضر به سرمایه‌گذاری حیثیّت اجتماعی خویش برای تثبیت قدرتی که مقبولیت سیاسی نداشت و با روشی ستمگرانه حکومت می‌کرد، نبود.

او هرگز نمی‌پذیرفت که به‌خاطر زور و تهدید حکومت، حق آزادی انتقاد (امر به معروف و نهی از منکر) و آزادی انتخاب و رأی خود را از دست بدهد و مجبور به تأیید سیاست‌های ظالمانه گردد.

او راه عدم تأیید حکومت ستم‌پیشه و مخالفت با سیاست‌های ظالمانه را منحصر در اقدام به شورش مسلحانه و براندازی نمی‌دانست.

برای روشن شدن بیشتر این برداشت، به بازخوانی تحلیلی (ولی اجمالی) این واقعه می‌پردازم و آن را در ضمن چند نکته توضیح می‌دهم:

۱- در قضیه‌ی صلح امام حسن(ع) که به عنوان ضرورت حفظ جان و مال مسلمین تحقق یافت، حسین بن علی (ع) نیز سرانجام به آن رضایت داد و در تمام مدت عمر خود به آن وفادار ماند و لحظه‌ای به نقض آن نیندیشید و اقدام نکرد.

۲- در تمامی مدت حکومت معاویه، به عنوان منتقدی صریح اللهجه و صادق، تندترین انتقادات را ابراز می‌کرد و در مقابل سعایت بدخواهان مبنی بر خطرناک بودن حسین و در پی براندازی حکومت بودن وی به معاویه اطمینان خاطر می‌داد که هرگز به نقض پیمان اقدام نخواهد کرد، ولی در همان حال به امر به معروف و نهی از منکر و پیشنهاد اصلاح سیاست‌ها اقدام می‌کرد و هیچ‌گاه از این مسؤولیت الهی و انسانی، شانه خالی نکرد.

در آخرین نامه به معاویه، با شجاعت و صراحتی بی‌نظیر، گزنده‌ترین کلمات برای تحقیر معاویه و سیاست‌های ظالمانه‌اش را به‌کار گرفته و همه‌ی خبرهای دروغی که بدخواهان ایشان برای تشویش خاطر معاویه و تحریک او برای اقدام مسلحانه علیه امام (ع) جعل کرده بودند را با بیان سوگند به خدا، انکار می‌کند.

ایشان تصریح می‌کند که از معاویه و اقداماتش نمی‌هراسد ولی از این که در پیشگاه خدا و انسان‌های حق‌طلب، به‌عنوان پیمان‌شکن معرفی شود، شدیداً پرهیز می‌کند.[1]

۳- معاویه از دنیا می‌رود. حسین(ع) در حالی که به زندگی عادی و سیاسی خویش ادامه می‌داد (که حکومت بنی امیه در زمان معاویه نیز، ایشان را به عنوان منتقدی صلح‌طلب ولی شجاع و صریح‌اللهجه، پذیرفته بود)، فرمانی از سوی حاکم جدید به نماینده‌اش در مدینه می‌رسد، که دوران مدارا با حسین سپری شده و او را باید وادار کرد تا به یکی از دو گزینه‌ی؛ مرگ یا تأیید سیاست‌های حاکمیت، تن دهد. این رویکرد جدید حاکمیت ستمگر وقت، حسین بن علی را به اقدام جدیدی فرا خواند. اقدام جدید حسین بن علی (ع) عبارت بود از تصمیم به خروج از مدینه با تمامی افراد خانواده و پناه بردن به حرم امن الهی، یعنی مکه‌ی مکرمه. امام(ع) در پاسخ برادرش محمد بن حنفیه، که از تصمیم امام و علت آن پرسیده بود، می‌گوید: «من قصد رفتن به مکه را دارم. اگر امنیت یافتم، در آنجا اقامت می‌کنم وگرنه، راهی دره‌ها و بیابان‌ها می‌شوم تا ببینم چه پیش می‌آید».[2]

این تصمیم، ناشی از بررسی شرایط و رویکردهای حکومت در موارد مشابه بود. حکومتی که از گروگان گرفتن بستگان و قتل عام ایشان برای وادار کردن مخالفان به تسلیم، به عنوان یک حربه برای سرکوب مخالفان پرهیز نمی‌کرد.

---

[1] مقتل ابی مخنف، ص۱۱. موسوعة الحسین، ص۲۳۹ «... و معاذ الله ان انقض عهدا عهده الیک اخی الحسن (ع) و اما ما ذکرت من الکلام، فإنه اوصله الیک الوشاة الملقون بالنمائم و المفرقون بین الجماعات، فإنهم والله یکذبون»

[2] انی اقصد مکة، فإن کانت بی امن اقمت بها و الا لحقت بالشعاب و الرمال حتی انظر مایکون . ینابیع المودة ، ص۴۰۲. موسوعة الحسین، ص ۲۹۰

در چنین شرایطی است که هر انسان عاقل و آشنای به سیاست‌های رقیب، به تصمیمی جز آنچه حسین (ع) به آن رسید، اقدام نمی‌کرد. قرینه‌ای که نشانگر وضعیت سیاسی و اشتراک نظر سیاست‌مداران مخالف آن دوران است را در کاری که از دیگر مخالف سیاسی حکومت (عبدالله بن زبیر) سر زد و راهی مکه شد، می‌توان دریافت.

جالب توجه است که مورخان به نکته‌ای ارزشمند در این مقطع تاریخی اشاره کرده‌اند: «حسین (ع) از مدینه خارج شد در حالی که آیه‌ی «فخرج منها خائفاً یترقب؛ پس خارج شد از شهر در حالی که هراسان بود و انتظار خطر را داشت» را مرتب تلاوت می‌کرد. این آیه در مورد بیان حال موسی (ع) به هنگام فرار از خطر قبطیان (پس از کشته شدن یک نفر از ایشان به دست حضرت موسی) بود. همان فراری که منجر به حضور او نزد شعیب و باقی قضایا شد.» بنابراین، منتقد مصلحی که از آن پس بنا بر تحملش نبود و حاکمیت ستم، در پی کشتن او بود، برای حفظ امنیت خود و خانواده‌اش و رسیدن به جایگاهی امن، از دسترس حاکمیت خارج می‌شود تا فرصتی بیشتر برای اندیشیدن و انتظار وقایع داشته باشد. حسین می‌دانست که گذر زمان نیز می‌توانست به روشن شدن فضا کمک کند و قدرت تصمیم‌گیری صحیح را بالا ببرد.

مکه، به عنوان حرم امن الهی در باور عموم مسلمانان جای گرفته بود و حاکمیت بنی امیه، ظاهراً برای اقدام به شکستن حریم حرم، بیشتر از سایر مکان‌ها دچار محذور اجتماعی و شرعی بود. دو محذوری که حتی الإمکان از سوی حکومت مراعات می‌شد و البته پس از به حکومت رسیدن یزید، این ظواهر نیز مراعات نشد.

بنابراین، از منظر یک مخالف سیاسی، مکه بهترین گزینه برای اقامت بود. هرچند اطمینانی به توطئه‌ها و اقدامات نامشروع بیشتر وجود نداشت و فقط در مقام

مقایسه با سایر موارد، ترجیح می‌یافت. مخالفی که علت اصلی خروجش از مدینه و پناه بردنش به مکه، حفظ جان، امنیت و آزادی خود و خانواده‌اش برای انجام مسؤولیت‌های صلح‌آمیز و اصلاح‌طلبانه‌ی انسانی و الهی بود و نه هیچ چیز دیگر. امام به مکه می‌رسد و در آن مقیم می‌شود. برخی سیاست‌مداران و خیرخواهان هم‌چون ابن عباس، از علت ترک مدینه و اقامت در مکه می‌پرسد و آن را تصمیم درستی نمی‌داند و به امام انتقاد می‌کند. امام (ع) در پاسخ می‌گوید: «ابن عباس! چه می‌گویی درباره‌ی گروهی که فرزند دختر پیامبر خویش را از خانه و محل استقرار و محل تولدش و حرم پیامبر و همسایگی قبر و مسجد و محل هجرت او بیرون کرده‌اند و او را هراسان و تهدید شده (خائفاً مرعوبا) وا نهاده‌اند به‌گونه‌ای که نه در مکانی می‌تواند قرار گیرد و نه به جایگاهی می‌تواند پناه برد، اراده‌ی کشتن او و ریختن خونش را کرده‌اند، در حالی که نه به خدا شرک ورزیده است و نه ولایت غیر خدا را پذیرفته است و نه برخلاف روش رسول خدا اقدام کرده است... این گروه مرا رها نخواهند کرد تا اینکه یا برخلاف خواسته‌ام با آنان بیعت کنم و یا مرا به قتل رسانند... پس من مکه را به عنوان مقر خود قرار می‌دهم و همیشه در آن خواهم ماند تا وقتی ببینم که اهل مکه مرا دوست داشته و یاری‌ام می‌کنند، پس هرگاه درصدد نابودی و یا ذلت من برآیند، به جایی دیگر و نزد دیگران می‌روم...[۱]

---

۱ یابن عباس! فما تقول فی قوم اخرجوا ابن بنت رسول الله (ص) من داره و قراره و مولده و حرم رسوله و مجاورة قبره و مسجده و موضع مهاجره، فترکوه خائفا مرعوبا لا یستقر فی قرار ولا یأوی فی موطن یریدون فی ذلک قتله و سفک دمه و هو لم یشرک بالله شیئا و لا اتخذ من دونه ولیا و لم یتغیر عما کان علیه رسول الله (ص)... ان القوم لا یترکونی... فلا یزالون حتی ابایع و انا کاره او یقتلونی... فانی مستوطن هذا الحرم و مقیم فیه ابدا ما رأیت اهله یحبونی و ینصرونی، فإذا هم خذلونی استبدلت بهم غیرهم... مقتل خوارزمی، ج۱، ص۱۹. موسوعة الحسین، ص۳۰۸

۴- در مدت ۴ ماه و اندی اقامت حسین (ع) در مکه، خبرهای ناگواری از توطئه‌های مختلف حکومت برای ترور امام به گوش می‌رسید و امنیت خاطر ایشان و خانواده‌اش را برهم می‌زد، که هر انسانی را به تصمیماتی جدیدتر فرا می‌خواند.

در همین حال، مخالفان حکومت در کوفه به تصور قیام حسین علیه حکومت، اقدام به نوشتن نامه‌های مختلف کرده و با دعوت مکرر از ایشان برای مراجعه به کوفه و تشکیل حکومت، وعده‌ی حمایت‌های بی‌دریغ را دادند. حسین بن علی(ع) بیش از دیگر افراد (هم‌چون عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن جعفر) احتمال عدم پای‌بندی دعوت‌کنندگان به مدعیات خویش را می‌داد و تجربه‌ی اتفاقاتی که برای پدر بزرگوار و برادر عزیزش در کوفه افتاده بود را پیش چشم داشت، ولی اگر به لحاظ منطقی و عقلانی، اندک احتمالی برای تحقق آن وعده‌ها وجود داشت (که داشت)، حسین می‌بایست آن را جدی بگیرد و به آن بیندیشد، چرا که در یک طرف، جدی شدن اقدام به ترور در حرم امن الهی بود (یعنی شکسته شدن حریم حرم به‌خاطر حسین) و یک طرف احتمال پیدا شدن مأمن و پناهگاهی برای خود و خانواده و رسیدن به اهداف پاک.

امام (ع) برای اطمینان خاطر بیشتر از میزان جدی بودن ادعاهای کوفیان، ابتدا مسلم بن عقیل و سپس قیس بن مسهر را روانه‌ی کوفه کرد. نامه‌ی مسلم به امام در تأیید عزم کوفیان و بیعت آنان با حسین، احتمال دست‌یابی به محیط امن را نزد حسین (ع) و همراهانش تقویت کرد و به همین خاطر، پس از اطلاع از جدی شدن نقشه‌ی ترور ایشان در مراسم عرفات یا منی، به ناچار از مکه خارج شد و در برابر توصیه‌های دیگران به عدم خروج، گفت: «لأن اقتل علی تلّ اعفر،

احبّ من ان اقتل بها؛ اگر در روی تلی از خاک یا رمل بیابان کشته شوم بهتر است از این که در حرم امن الهی کشته شوم».[۱]

همین مطلب با عباراتی دیگر، در «تاریخ طبری، ج۳، ص۲۹۵. تاریخ ابن عساکر، ص۲۱۲» نیز نقل شده است.[۲]

این سخن، فقط از انسانی چون حسین بر می‌آید که حاضر می‌شود تا امنیّت خویش را به‌خطر بیندازد ولی امنیّت جایگاهی که خدایش آن را حرم امن برای همه‌ی مخلوقات قرار داده است را به‌خاطر حفظ جان خویش مواجه با خطر نکند تا هم چنان حریم امنی برای بندگان خدا باشد، حتی اگر حسین (ع) در بیابان‌ها کشته شود.

مطلب دیگر این که، علی‌رغم اطلاع توصیه‌کنندگان از نامه‌ی اهالی کوفه به امام، حسین بن علی نگفت: «چون مردم کوفه از من خواسته‌اند، به طرف کوفه می‌خواهم حرکت کنم» بلکه سخن از ترور و کشته شدن و آواره‌ی دشت و بیابان و درّه و کوه شدن به‌میان آورد. یعنی امید چندانی به تحقق ادعاهای کوفیان نداشت. در حقیقت، تنها مجوّزی که حسین را وادار به خروج از مکّه (در آستانه‌ی مراسم حج) می‌کرد، حفظ حرمت حرم امن الهی بود و نه اجابت دعوت مردم کوفه (که اگر آن هم می‌بود، تفسیری جز کوشش برای رسیدن به امنیت خود و همراهان را برنمی‌تافت).

---

۱ کامل الزیارات، ص۷۲. بحارالانوار، ج۴۵، ص۸۵. موسوعة الحسین، ص۳۲۵

۲ والله لإن اقتل خارجا منها بشبر احبّ الیّ من ان اقتل داخلا منها بشبر، و ایم الله لو کنت فی حجر هامة من هذه الهوامّ لإستخرجونی حتی یقضوا فیّ حاجتهم... تاریخ طبری، ج۳، ص۲۹۵ تاریخ ابن عساکر، ص۲۱۲. موسوعة الحسین ص۳۲۴

ایشان در پاسخ یکی دیگر از خیرخواهان می‌گوید: «ان بنی امیة اخذوا مالی فصبرت و شتموا عرضی فصبرت و طلبوا دمی فهربت. و ایم الله... لتقتلنی الفئة الباغیة...؛ بنی امیه اموال مرا گرفتند و من صبر کردم، آبروی مرا مورد تعرض قرار دادند و تحمل کردم، و خونم را خواستند بریزند که من فرار کردم. قسم به خدا... این گروه ستم‌پیشه مرا خواهند کشت».[1]

۵- برای کاروان سالاری که می‌گوید: «در بیابان‌ها... می‌گردم تا ببینم خدا چه می‌خواهد و چه رقم می‌زند» مناسب نیست که کاروان را بدون مقصد مشخصی در بیابان‌ها بگرداند. از این روی، حسین (ع) عزم کوفه می‌کند تا آن احتمال اندک باقی‌مانده را آزمایش کند. آزمایشی که اگر انجام نمی‌داد، تا قیامت، ملامت می‌شد که «چرا آزمایش نکرد؟ شاید این بار با دفعات پیش متفاوت می‌شد» (همان‌گونه که به فاصله‌ای اندک از واقعه‌ی عاشورا، در قیام توابین، همین کوفیان علیه حکومت یزید شوریدند و مسؤولان جنایات عظیم عاشورا را مجازات کردند و نتایج متفاوتی را رقم زدند). اما آن سخن به‌یاد ماندنی، برملا می‌کند که حسین، کمترین امیدی به کوفیان آن روزگار و دعوتشان نداشت و شرایط واقعی سیاست و اجتماع را علیه خویش ارزیابی می‌کرد.

این انتخاب از سر ناچاری (تا وقتی خبر شهادت مسلم را دریافت نکرده بود) تنها گزینه‌ی عقلانی و ممکن بود ولی پس از شهادت مسلم، این‌گونه نبود و به‌همین خاطر با همراهان خود مشورت می‌کند که چه باید کرد؟ و تصمیم اکثریت به ادامه‌ی راه است، تا با حرّ بن یزید ریاحی مواجه می‌گردند.

۶- در اولین مواجهه با سپاه حرّ، در دو نوبت نماز ظهر و نماز عصر (که از سوی ائمه‌ی هدی، جداگانه اقامه می‌شد) خطاب به سپاه حرّ می‌گوید: «...و ان لم

---

۱ مقتل خوارزمی، ج۱، ص۲۲۶. بحارالانوار، ج۴۴، ص۳۶۸. موسوعة الحسین، ص۳۴۵

تفعلوا و کنتم کارهین لقدومی علیکم، انصرفت الی المکان الذی اقبلت منه الیکم؛... اگر مایل به آمدن من به کوفه نیستید، از شما دور می‌شوم و به محلی باز می‌گردم که از آنجا به سوی شما آمدم» و تکرار می‌کند که: «اگر از نظرتان در مورد دعوت از من برگشته‌اید و اکنون موافق آن نیستید، از شما دور می‌شوم».[۱]
این تکرار و دوباره‌گویی در یک نیم‌روز، نشانگر عزم جدّی امام حسین (ع) برای پرهیز از رویارویی و خون‌ریزی بین مسلمانان بود و هدف حقیقی امام را آشکار می‌کرد. این سخنان را در گفت و گوی اختصاصی با حرّین یزید ریاحی نیز در میان می‌گذارد که مورد قبول او قرار نمی‌گیرد و امام با ناراحتی به او پرخاش می‌کند.
گمان نمی‌کنم کسی در صداقت و جدّیت امام نسبت به این پیشنهاد (برگشتن و رفتن به جایگاهی که امنیت خود و خانواده‌اش تأمین شود) تردیدی داشته باشد و روشن است که پیشنهاد دهنده، در پی خدعه و فریب رقیب نیست و پیشنهاد او نشانگر عزم جدی بر بازگشت و رقم زدن تاریخ به‌گونه‌ای دیگر است، هرچند طرف دیگر انتخاب، به این امر رضایت نداد و آنچه نمی‌بایست شد، اتفاق افتاد.
۷- در مذاکراتی که امام (ع) با عمر بن سعد داشت، توافق کردند که امام به‌طرف مرزها حرکت کند و به مدینه یا کوفه نرود و حکومت هم مزاحم ایشان نشود، و این توافق در نامه‌ی عمر بن سعد به ابن زیاد منعکس شد و ابتدا مورد قبول وی واقع گردید ولی شمر بن ذی الجوشن او را از این تصمیم منصرف کرد و

---

۱ مقتل خوارزمی، ج۱، ص۲۳۱ و ۲۳۲. ارشاد، ص۲۲۴. بحارالانوار، ج۴۴، ص۳۷۶ و ۳۷۷. تاریخ طبری، ج۳، ص۳۰۶. فتوح البلدان، ج۵، ص۸۵ و ۸۷. موسوعة الحسین، ص۳۵۵. و ان ابیتم الا الکراهیة لنا والجهل بحقنا و کان رأیکم الآن غیر ما اتتنی به کتبکم و قدمت به علی رسلکم انصرفت عنکم.

پیشنهاد «یا جنگ و کشته شدن یا بیعت» را همراه شمر به کربلا ارسال کرد که البته برای آزادمردانی چون حسین (ع) و یاران فداکار و جوانمردش، به منزله‌ی رد پیشنهاد صلح‌آمیز آنان و اجبار بر پذیرش رویارویی خون‌بار بود که ناگزیر از پذیرش آن شدند.

ایشان در جواب سفیر عمر بن سعد، می‌گوید: «... فإن کرهونی انصرفت عنهم من حیث جئت؛ اگر مردم کوفه علاقه‌ای به من ندارند، برمی‌گردم به جایی که از آنجا آمدم».[1]

عمر بن سعد در نامه‌اش به عبیدالله بن زیاد، به این سخن امام (ع) استناد می‌کند: «... فأما اذ کرهونی فبدا لهم غیر ما اتتنی به رسلهم، فانا منصرف عنهم؛ اگر تمایلی به رفتن من به کوفه ندارند و نظرشان از آنچه که در نامه‌ها و پیغام‌هایشان بود برگشته، من از آنان دور می‌شوم»[2]

۸- از اولین بیانات حسین بن علی (ع) در صبح روز عاشورا، سخنان نسبتاً بلند او در برابر سپاه حکومت ستم‌پیشه بود که پس از یادآوری دعوت کوفیان و نسبتش با رسول خدا و موارد ضروری دیگر، با استدلال بر صلح‌طلبی خود و جنگ‌طلبی حکومت، آشکارا می‌گوید: «... فدعونی انصرف عنکم الی مأمنی من الأرض؛... رهایم کنید تا از شما دور شوم (کاری به شما نداشته باشم) و به سوی پناهگاهی امن در روی این زمین بروم». ایشان در همین روز و با همین منطق می‌گوید: «أ أنا جئت إلی محاربتکم أم أنتم جئتمونی إلی محاربتی؛ آیا من به جنگ شما آمده‌ام یا شما به جنگ من آمده‌اید؟ آیا من راه را بر شما بستم یا شما راه را بر من بستید؟» و...

---

۱ مقتل خوارزمی، ج۱، ص۲۴۱. تاریخ طبری، ج۳، ص۳۱۱. ارشاد، ص۲۲۷. فتوح البلدان، ج۵، ص۹۷. کامل ابن اثیر، ج۲، ص۵۵۶. موسوعة الحسین، ص۳۸۲

۲ تاریخ طبری، ج۳، ص۳۱۱

آیا اگر حرکت امام از آغاز خروج از مدینه یا از هنگامه‌ی خروج از مکه به سوی کوفه، برای اقدام نظامی و شورش علیه حکومت ستم بود، ایشان می‌توانست با این صداقت و صلابت، حکومتیان را جنگ‌طلب و خود را صلح‌طلب معرفی کند، آن هم در آخرین ساعات زندگی و جدی‌ترین صحنه‌های آن؟!! آیا این بیانات پر از حقایق تلخ، که سپاه حریف را از خواب غفلت بیدار می‌کند و آنان را در برابر وجدان خویش قرار می‌دهد (و سبب بازگشت امثال حرّ بن یزید ریاحی می‌شود) فاقد حقیقت است؟!!

اگر حقیقتاً، امام (ع) برای سرنگونی حکومت یزید، به جهاد و اقدام مسلحانه پرداخته است، آیا می‌توانست با این بیانات، به تحریک وجدان مخالفان بپردازد که به توبه‌ی برخی از آنان منجر شود؟! آیا امثال حرّ بن یزید ریاحی و عمر بن سعد و سایر افراد حاضر در سپاه مخالف، در پاسخ ایشان نمی‌گفتند: «تو راه را بر حکومت بستی و جنگ را آغاز کردی»!!

مگر سخن طرفداران امروزین ایشان این نیست که حسین بن علی بود که ظلم و ستم یزید و بنی امیّه را تحمل نکرد و علیه آنان شورش مسلحانه کرد و برای رسوا ساختن آنان، خود و یارانش به شهادت رسیدند و خانواده‌اش به اسارت رفتند تا پیام قیام حسینی را به گوش شامیان و جهانیان برسانند. مگر آنان نمی‌گویند امام (ع) با علم به شهادت و کشته شدن در راه دفاع از دین خدا این سفر را آغاز کرد؟ آیا مفهوم این ادعاها این نیست که سخنان حسین در روز عاشورا، ظاهرسازی و مظلوم‌نمایی است، و الاّ حقیقتاً او مأمور به این کار بود و برای انجام مأموریت خویش به اقدامی مسلحانه دست زد؟!!

آیا از نظر ناظران بی‌طرف، این‌گونه تحلیل‌ها، نشانگر عدم صداقت امام (ع) نیست؟ آیا پژوهشگران غیرمسلمان تاریخ اسلام، حق را به مخالفان امام (ع) نخواهند داد و ایشان را متهم به فریب‌کاری نمی‌کنند؟!! آیا طرفداران آن حضرت،

ذرّه‌ای در صداقت و حقیقت تلخی که نشانگر شدت مظلومیت نهفته در این بیانات است، تردید می‌کنند؟ آیا صداقت و مظلومیت امام (ع) نشانگر صحت ادعای صلح‌طلبی امام و جنگ‌طلبی رقیب ستمگر ایشان نیست؟ آیا اگر حرّ بن یزید ریاحی، یا عمر بن سعد یا عبیدالله بن زیاد با پیشنهاد امام (ع) موافقت می‌کردند و حکومت وقت، ایشان را آزاد می‌گذاشت تا به جایگاهی امن برود، امام و همراهانش از کربلا خارج می‌شدند یا خیر؟ آیا باز هم انگیزه‌ای برای رویارویی امام با حکومت باقی می‌ماند یا خیر؟

پاسخ طرفداران نظریه‌ی رایج، باید منفی باشد، چرا که در آن‌صورت، نه امام در کربلا به شهادت می‌رسید (در این نوبت) و نه قیام حسینی علیه حکومت یزید اتفاق می‌افتاد (لااقل در این مقطع زمانی) و نه خانواده‌ی او به اسارت می‌رفتند، در حالی که نظریه‌ی رایج، همه‌ی این اتفاقات را از جانب رسول الله (ص) و یا رؤیای صادقه‌ی امام (ع)، پیش‌بینی شده فرض می‌کند و بنابراین، اقدام برای عدم تحقق آن را خلاف مشیّت الهیه و وظیفه‌ی غیرقابل تغییر امام، ارزیابی می‌کنند.

می‌پرسند روایاتی که در مورد اطلاع ایشان از شهادت و محل آن و نامه نوشتن به اهالی بصره و به یاری طلبیدن آنان (پس از دعوت کوفیان و پذیرش امام) و برخی بیانات دیگر که با تحلیل رایج همخوانی دارد را چه می‌کنید؟ در پاسخ می‌توان گفت بسیاری از روایات یاد شده، فاقد سند معتبرند و اگر مورد خاصی پیدا شود که اعتبار سندی آن کامل باشد، باید با مجموعه‌ی سخنان و تاریخ معتبر هماهنگی داشته باشد وگرنه قابلیت استناد نخواهد داشت.

باید توجه داشت که در پذیرش وقایع سرنوشت‌ساز تاریخ، نمی‌توان به شیوه‌ای که در مورد مسائل استحبابی شرعی، مسامحه می‌شود، تسامح کرد و هر امر تحقیق نشده‌ای را پذیرفت، چرا که وقایع تاریخی، الگوسازی می‌کنند و محبت‌ها و کینه‌ها را می‌آفرینند و درس‌های مثبت و منفی به افراد و جوامع بشری

می‌دهند. هرگونه تسامح در این امر، می‌تواند به ایجاد دشمنی‌های مستمر، و فتنه‌های گوناگون و ماندگار منجر شود و جوامعی را به انحطاط بکشاند و یا به تحریف وقایع و داوری‌های نادرست منجر شود و حق و حقوقی را ضایع گرداند و ظلم و ستمی را استمرار بخشد. به همین دلیل باید با دقت کامل (حتی المقدور) به بررسی تاریخ پرداخت و سره و ناسره‌ی آن را باز شناخت و مبتنی بر نتایج علمی به ارزیابی پرداخت، تا حق، احقاق شود و باطل از میان برود.

در مورد نامه به اهالی بصره (اگر وجود آن اثبات شود)، همان تحلیلی که در مورد نامه‌ها و احتمالات مربوط به ادعای کوفیان و تصور امام از مجموعه‌ی حوادث و وقایع ارائه شد، تکرار می‌شود و مشکلی برای برداشت و تحلیل صلح‌طلبی و پناه‌جویی امام پدید نمی‌آورد.

نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید این است که حسین بن علی (ع) هیچ اقدام تهاجمی علیه حکومت یزید انجام نداد، بلکه پس از تجاوز و تهاجم آنان (و تلاش فراوان امام برای اطمینان دادن به حاکمان ستم‌پیشه مبنی بر عدم عزم بر اقدام خشونت‌آمیز و براندازانه و به بن‌بست رسیدن مذاکرات ایشان به‌خاطر خیره‌سری رقیب) و منحصر شدن گزینه‌های امام به خاطر رویکرد حکومت، به نبرد یا تسلیم زور و ستم گردیدن و امضای سیاست‌های نامشروع و ستمگرانه، برای دفاع شخصی از حقوق اولیه‌ی انسانی خود و خانواده‌اش، به آن نبرد نابرابر، تحمیلی و مظلومانه تن داد تا این حقیقت را تصدیق کرده باشد که در دو راهی عزّت یا ذلّت، باید عزّت را برگزید و از هزینه‌ی سنگین آن، هراسی به دل راه نداد، حتی اگر به قتل آدمی منجر شود و خانواده‌ای به اسارت روند.

عزّت آزادگی و حق‌طلبی و صلح و اصلاح‌طلبی در روابط اجتماعی و سیاسی و نقد و انتقاد مستمر حاکمان در قالب امر به معرف و نهی از منکر، برای جلوگیری

فرهنگی از تسلط اشرار بر سرنوشت جامعه‌ی بشری، در منطق تمامی حق‌طلبان و خصوصاً حسین بن علی (ع) با هیچ بدیلی قابل مبادله نیست.

مطمئناً امام حسین (ع) در مذاکرات خویش، حق نقد و امر به معروف و نهی از منکر را از خود سلب نکرده بود و تنها در پی ایجاد اطمینان و اعتماد برای حکومت، نسبت به عدم اقدام مسلحانه از سوی خویش بود.

این رویکرد صلح‌جویانه و اصلاح‌طلبانه که مبتنی بر اصول اخلاقی و وفاداری به احکام شریعت محمدی (ص) است، آشکارترین اصل حاکم بر رفتار حسینی بوده و حتی اگر یکی از نقل‌های متواتر یاد شده، از ایشان صادر شده باشد، برداشت رایج که چهره‌ای جنگ‌طلب از امام (ع) ارائه می‌کند را مردود می‌سازد.

عقبة بن سمعان نقل می‌کند: «من با حسین از مدینه تا مکه و از مکه تا عراق همراه بودم و تمامی سخنان او را در مکه و عراق و مسیر بین راه را شنیدم و سوگند به خدا که او بیعت با یزید را هرگز نپذیرفت و پیشنهاد مرزبانی را نیز به حکومت او نداد. لیکن سخن او این بود که: مرا رها کنید تا بروم در این زمین پهناور و ببینم که مردم چه کار خواهند کرد».[۱]

بنابراین اگر امام (ع) به جایگاهی امن می‌رسید، همچنان به امر به معروف و انتقاد از سیاست‌ها در قالبی صلح‌آمیز، ادامه می‌داد و از بیعت با یزید و امثال او، پرهیز می‌کرد. به‌عبارت دیگر انجام امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح مسیر امت اسلام و تلاش برای تحقق سیره‌ی پیامبر خدا (ص) و امیر مؤمنان علی (ع)

[۱] تاریخ طبری، ج۳، ص۳۱۲. تاریخ ابن عساکر، ص۲۱۹. مقاتل الطالبیین، ص۱۱۳. کامل ابن اثیر، ج۲، ص۵۵۷. وقعة الطف، ص۱۸۶. «صحبت حسینا فخرجت معه من المدینة الی مکة و من مکة الی العراق و لم افارقه حتی قتل و لیس من مخاطبة الناس کلمة بالمدینة و لا بمکة و لا فی الطریق و لا بالعراق و لا فی عسکره الی یوم مقتله الا سمعتها. الا والله ما اعطاهم ما یتذاکر الناس و ما یزعمون من ان یضع یده فی ید یزید بن معاویة و لا ان یسیروه الی ثغر من ثغور المسلمین و لکنه قال: دعونی فلأذهب فی هذه الأرض العریضة حتی ننظر ما یصیر امر الناس».

منحصر به قیام مسلحانه نبوده و نیست و حسین بن علی (ع) به این حقیقت واقف بود و به همین جهت، کسی نمی‌تواند منکر انجام این مسؤولیت انسانی و الهی از سوی امام (ع) در زمان حکومت معاویه باشد (که هرگز به اقدام مسلحانه نینجامید).

مطمئناً امکان تحقق همان سیاست و روش گذشته‌ی امام (ع) در دوران حکومت یزید نیز وجود داشت ولی این تصمیم یزید و مشاوران جنگ‌طلب او بود که به سرنوشتی مغایر با زمان معاویه منجر شد و حسین صلح‌طلب، عزیز، آزادی‌خواه، منتقد، اصلاح‌طلب و پرهیز کننده از درگیری فیزیکی و خون‌ریزی بین آدمیان و خصوصاً مسلمانان را ناگزیر از تن دادن به جنگی تحمیلی و شدیداً نابرابر کرد که همگان به نتیجه‌ی آن واقف بودند. نتیجه‌ای که هر تحلیلگری به آن می‌رسید و محتاج محاسبات پیچیده برای پیش‌بینی وقایع نبود، بلکه حسین و یاران حسین و خیرخواهانی که او را نصیحت می‌کردند، همه به آن فکر کرده و با صدای بلند از تحقق آن پرهیز داده بودند که همانند بسیاری از اتفاقات ناگوار تاریخ زندگی بشر، این صحنه‌ی دلخراش و بسیار ناگوار تاریخ اسلام نیز اتفاق افتاد و هشدارها مؤثر واقع نشد.

شرح دعای مکارم الاخلاق*

بسم الله الرحمن الرحیم

* **اللهمّ صلّ علی محمّد و آله، و بَلّغ بإیمانی أکمَلَ الإیمان وَ إجْعَل یقینی أفضل الیقین، وَ إنْتَهِ بنیّتی إلی أحسن النّیّات و بعَمَلی إلی أحسن الأعمال؛** خداوندا، درود فرست بر محمد و آل او، و ایمانم را برسان به کامل‌ترین ایمان، و قرار ده باورم را به برترین باور، و پایان نیّت و آرزویم را بهترین نیت و آرزوها قرار ده، و پایان رفتارم را نیکوترین رفتارها قرار ده.

۱- «مکارم» جمع «مَکْرُمَة؛ کرامت» و مکارم الأخلاق به معنی کرامت‌های اخلاقی است یا جمع «مَکْرَمَة؛ کریمة» است که ترکیب مکارم الأخلاق به معنی اخلاق کریمه است. مفهوم هر دو ترکیب، به سخن پارسی، معادل خوهای پسندیده خواهد بود.

اخلاق نیز جمع «خُلُق» یا «خُلْق» است که مفهوم آن در زبان پارسی، معادل خو و در زبان عربی معادل خصلت است.

۲- برخی معتقدند که خو و خصلت‌ها (اخلاق)، اموری غریزی و طبیعی‌اند و طبیعتاً از محدوده‌ی اختیار آدمی، خارج خواهند بود. طبق این رویکرد، دعا برای تغییر حالات اخلاقی، نوعی درخواست از خدا برای ایجاد تحول در ذات آدمی است. این سخن با اعتقاد به جبر مطلق، سازگار است و آدمی را فاقد اختیار می‌شمارد.

---

* ۱۹ آبان ۱۳۸۷ تا ۲۱ آذر ۱۳۸۸

شریعت محمدی(ص) با این تصور، مخالف است و به پیروان خود هشدار می‌دهد که آدمی می‌تواند با تمرین و تهذیب نفس، خوهای ناپسند را از صحنه‌ی رفتار خود، پاک کند و خوهای پسندیده را در زندگی خویش، اعمال کند. بنابراین رویکرد، دعا برای تغییر حالات اخلاقی، درخواست یاری از خداوند است تا توان و همت لازم را برای ایجاد تغییرات مثبت به آدمی بدهد.

در نهایت این آدمی است که باید با تلاش و کوشش جدی و به‌کارگیری توان و همت خود، خویشتن را از خوهای ناپسند، دور کرده و خوهای پسندیده را کسب کند. از طرفی نیز دعا، نوعی یادآوری است و تکرار آن، نوعی تلقین است که تأثیر آن بر عزم و اراده‌ی انسان از نظر علمی، غیر قابل تردید است.

۳- شمارش مصادیق مختلف اخلاق کریمه در یک متن و ایجاد تقابل بین فضایل و رذایل، از سوی فردی مهذّب و پرهیزگار که به اعتقاد شیعیان، پیشوا و الگو است و درک کامل‌تری از کرامت‌های اخلاقی دارد، فرصت کم‌نظیری را برای توجه به این بحث لازم و ضروری، فراهم کرده است. دعای «مکارم الأخلاق» از این نظر، یا بی‌نظیر است و یا کم‌نظیر. به لحاظ محتوا نیز یکی از آثار ماندگار و مؤثر و کاملاً منطقی است و حقیقتاً پسندیده‌ها را به آدمی، نشان می‌دهد.

مطمئناً یکی از بهترین دعاها، همین دعا است و خواندن آن با توجه به ترجمه‌ی آن (برای کسانی که زبان مادری‌شان غیر از زبان عربی است) بسیار پسندیده است. البته هیچ زمان خاص یا شرایط خاصی برای خواندن این دعا، وجود ندارد و در همه وقت می‌توان از آن بهره‌مند شد.

۴- اولین فراز دعای مکارم الأخلاق به چهار مطلب کلی می‌پردازد؛

یکم) کمال ایمان.

دوم) کمال باور و اعتقاد.

سوم) کمال نیت و آرزو.

چهارم) کمال رفتار.

درخواست از خدای سبحان، برای یاری رساندن به آدمی، در جهت رسیدن به کمال مطلق.

۵- «ایمان» مصدر باب افعال از مادّه‌ی «ا م ن» است و با کلماتی چون امنیت، امانت، مؤمن، امان و... از یک خانواده است. معنای آن نیز ایجاد امنیت است. خواه اطمینان و امنیت درونی باشد یا امنیت بیرونی. البته در اصطلاح دین و شریعت، عمدتاً به مفهوم امنیت درونی استعمال شده است و هدف از آن رسیدن به اطمینان خاطر است.

درخواست از قادر مطلق برای رساندن آدمی به مرحله‌ی اطمینان کامل، اگر اجابت گردد و آدمی، توان لازم برای رسیدن به آن جایگاه را پیدا کند، یکی از موجبات اصلی رسیدن به مکارم اخلاق را فراهم می‌یابد.

۶- در مورد یقین، بحث‌های زیادی مطرح است. برخی، آن را امری اکثری و در دسترس می‌دانند و گروهی، آن را امری اقلی و دور از دسترس می‌دانند که برای رسیدن به آن باید مقدمات گوناگونی را آماده کرد تا آن را در دسترس خود قرار دهیم. «یقین؛ باور» ارزشی ذاتی دارد. یعنی هیچ احتمال مخالفی را باقی نمی‌گذارد و تمامی آن‌ها را منتفی می‌سازد. جایگاه یقین از جایگاه ایمان و اطمینان، بالاتر است و جایگاه ایمان از جایگاه علم، بالاتر است.

۷- تردیدی نیست که برخی از افراد در پاره‌ای از مسائل دچار جهل مرکب می‌شوند و نام آن را یقین می‌گذارند. گرچه در صورت قصوری بودن جهل این گروه، از مسؤولیت‌های کیفری رویکرد خود مبرّا شمرده می‌شوند (و در برابر جهل ناشی از تقصیر، همچنان مسؤولیت تقصیرات خود را خواهند داشت) ولی

عالمان را در برابر آنان مسؤولیتی مضاعف داده‌اند تا با آشکار ساختن جهل آنان (و اصطلاحاً، تشکیک در مبادی تصوری علم و یقین خیالی ایشان)، چشمشان را بر واقعیت‌ها بگشایند و بین توهم و حقیقت، تفکیک کنند. این رویکرد، همان است که در علم اصول فقه از آن یاد شده است.

به عبارت دیگر در اصول فقه، سخن از این است که مکلف در برابر مسائل و موضوعات شرعی، یا علم و قطع به حکم شریعت دارد و یا ظن و گمان راجح و یا شک. آن‌کس که خود را دارای علم و قطع به حکم شریعت می‌داند، هیچ مسؤولیتی جز عمل به علم و قطع خویش نمی‌تواند داشته باشد، حتی اگر علم و قطع او از نوع جهل مرکب قصوری باشد.

یعنی نمی‌توان به او گفت که: علم و قطع تو حجت نیست چرا که علم و قطع، حجیّت خود را از غیر خود (حتی وحی الهی) نمی‌گیرد و خود دلیل حجیّت خود است (که در اصطلاح منطق صوری به آن حجیّت ذاتی می‌گویند).

بنابراین نه می‌توان کسی را از عمل کردن به آنچه علم و یقین می‌داند، نهی کرد و نه می‌توان به خلاف آن امر کرد. در آنجا تصریح می‌شود که علم و قطع مکلف به حکم شریعت، از هر راهی حاصل شده باشد، فرقی نمی‌کند. بنابراین، کسی نمی‌تواند ارزش عملی علم و قطع را از آن سلب کند. شاید چنین قطع و یقینی برای بسیاری از افراد حاصل شده یا بشود ولی مطمئناً نسبت اندکی از احکام شریعت را می‌شود از این طریق کشف کرد.

حتی برخی از علمای اصولی شیعه، در مورد ملاک جواز پیروی کردن از نظر فقیه برای غیر فقیه تصریح کرده‌اند که چیزی جز اطمینان نفس یا علم عادی غیرفقیه نمی‌تواند ملاک جواز پیروی باشد. یعنی مستفتی از آن جهت به فتوای مفتی عمل می‌کند که با شنیدن نظر او، برایش علم عادی (اطمینان نفس) حاصل

می‌شود و گویا به علم خویش عمل می‌کند و نه نظر دیگری. به همین خاطر، اظهار داشته‌اند در صورت عدم حصول اطمینان نفس، حق عمل کردن به فتوای مفتی را ندارد و باید در همان مسأله، به نظر سایر فقهاء که برای او اطمینان‌آور است مراجعه کند.

۸- یقین مورد نظر در بحث اخلاق، یقینی است که از مسیر علم، آغاز می‌شود (و اساساً با جهل، از حرکت باز می‌ایستد) و تنها با تداوم علم و آگاهی، کمال می‌یابد تا عنوان ایمان را کسب می‌کند و پس از آن است که با تمرین و ممارست، به مرحله‌ی کامل‌تر یقین می‌رسد. حتی در این مرحله نیز دارای مراتبی است که پس از این خواهد آمد. این یقین، پیش و بیش از ارزش عملی، چشم آدمی را به روی حقایق هستی می‌گشاید و به رفتار او معنا می‌بخشد.

یقینی که مرحله‌ی متکامل علم و ایمان است، به لحاظ افراد و مصادیق، اساساً امری حداقلی است و بیان امام صادق(ع) و امام رضا(ع) نیز آن را تأیید می‌کند. (کافی، ج۲، ص۵۱: ابو علی الأشعری عن محمد بن سالم عن احمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر قال: قال لی ابو عبدالله (ع): یا اخا جعفر، إنّ الإیمان افضل من الإسلام و إنّ الیقین افضل من الإیمان و ما من شیئ اعزّ من الیقین. کافی، ج۲، ص۵۲: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن الرضا (ع): الإیمان فوق الإسلام بدرجة و التقوی فوق الإیمان بدرجة و الیقین فوق التقوی بدرجة، و لم یقسّم بین العباد شیئ اقلّ من الیقین).

*** اللهم وفر بلطفک نیتی، و صحح بما عندک یقینی، و استصلح بقدرتک ما فسد منی؛** خدایا، فراوان گردان با لطف خود نیت مرا، و تصحیح کن یقین مرا با آنچه نزد تو است، و با قدرت خود، مفاسد مرا اصلاح کن.

در این فراز نیز به سه مقوله‌ی نیت، یقین و عمل به عنوان مبانی فعل اخلاقی پرداخته است. نکاتی که همیشه باید مورد توجه باشند تا اخلاق نیک، تحقق یابد.

۱- درخواست از خدای سبحان برای وفور نیت و از منظر صفت لطف، نشانگر جهت نیت نیز هست. یعنی تقاضای نیتی را می‌کنیم که جهت‌گیری آن لطف و رحمت است و نه غضب و نقمت. تکثیر نیت‌های مبتنی بر رحمت، خود به خود موجب ایمان و اطمینان نفس ناشی از امنیت می‌شود و موجبات خشونت و انتقام را از بین می‌برد.

۲- لطف الهی، نسبتی از رابطه‌ی خدا با خلق را تبیین می‌کند که موجبات عفو، رحمت، غفران و محبت الهی را درباره‌ی مخلوقات، فراهم می‌کند.

در حقیقت، خداوندی که خود را لطیف خبیر معرفی می‌کند، علی‌رغم اطلاع کامل از پیدا و پنهان رفتار و نیات مخلوقات خویش، با نرمی و لطافت با آنان برخورد کرده و مسیر تحمل و پرده‌پوشی و عفو و رحمت را در باره‌ی آنان پی‌می‌گیرد. پس از چنین خدایی می‌توان درخواست کرد که با لطف خویش، نیت‌های نیک ما را فزونی بخشد.

۳- ظرافت و دقت و تدبیری که در نیت آدمی لازم است، ظاهراً تناسب عمیقی با لطف الهی دارد. باید با لطافت لازم، نیت‌ها را گسترش داده و در جهت عفو و رحمت و محبت، مسیر انسانیت را طی کنیم.

ممکن است که مراد امام سجاد(ع) این باشد که: «خدایا نیت مرا نسبت به درک لطف خود گسترده ساز» که از نظر ادبی، ترجمان «اللهم وفر نیتی بلطفک» می‌تواند باشد. یعنی همیشه نیت کنم که لطف تو را درک کنم. یعنی «باء» را «باء زائده» بدانیم و نه «باء سببیه». هرچند این معنی، خلاف ظاهر سخن خواهد بود.

۴- تصحیح یقین با «ما عندالله» ظاهراً اشاره به علم و اراده‌ی الهی دارد. یعنی با علم و اراده‌ی خود، یقین مرا از جهالت‌ها پاک کن و آن را مبتنی بر حقایق و واقعیات قرار ده. تردیدی نیست که در علم الهی، هیچ خطایی راه ندارد و یقینی که مبتنی بر علم الهی باشد، برای آدمیان عنوان عین الیقین را خواهد داشت. همان که در سوره‌ی تکاثر نیز به‌عنوان آخرین مرحله‌ی یقین شمرده شده است. با توجه به عنوان حق الیقین در آیه‌ی ۹۵ سوره‌ی واقعه و آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی حاقه می‌توان گفت که در شریعت محمدی(ص)، از سه مرحله‌ی علم الیقین، حق الیقین و عین الیقین یاد شده است.

ممکن است که مراد امام (ع) این باشد که: «خدایا، یقین مرا نسبت به آنچه نزد تو است، تصحیح کن» که ترجمان «و صحح یقینی بما عندک» خواهد بود. یعنی «ب» را «باء زائده» بدانیم و نه «باء سببیه». این برداشت نیز البته خلاف ظاهر سخن خواهد بود. البته برخی عارفان ترتیب مراحل یقین را براساس ترتیب علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین دانسته‌اند.

۵- در قرآن کریم آمده است: «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق؛ آنچه نزد شما است پایان می‌پذیرد و آنچه نزد خدا است پاینده است». اگر مقصود تصحیح یقین آدمی نسبت به تصور او از چیزهایی باشد که نزد خداوند است این هم نکته‌ی بسیار مهمی را می‌رساند.

بسیاری از باورهای غیرعلمی و غیرحقیقی در میان متدینان و متشرعان در ابواب شفاعت، توسل، ولایت و... وجود دارد که با آنچه نزد خدا است و حقیقت دارد، متفاوت و گاه متباین است. تصحیح باورها (تصحیح الیقین) در این موارد، بسیار دشوار است و گاه از شدت دشواری، ممتنع شمرده می‌شود. بنابراین با فضل

الهی، می‌توان از ممتنع شمردن آن و یا بی‌توجهی نسبت به انعقاد یقین به امور غیرمنطقی، جلوگیری کرد.

از طرفی، تحقق باور صحیح و یقین عینی نسبت به عالم آخرت و ذخیره شدن نیکی‌ها و نتیجه بخش بودن آن‌ها برای آدمی در آن عالم، می‌تواند رفتار متفاوتی را برای صاحب آن رقم زند و خلق و خوی او را دگرگون سازد.

۶- «و استصلح» از نظر معنا مانند «أستجب» است که در آیه‌ی قرآن آمده و به معنی «أُجیبُ» است (ادعونی استجب لکم). یعنی به معنای حقیقی طلب (که مفاد باب استفعال است)، استعمال نشده است بلکه به معنای باب إفعال است. بنابراین به معنی «اصلح؛ اصلاح کن» استعمال شده است.

با توجه به انحرافات خواسته و ناخواسته‌ای که در فاصله‌ی میان نیت تا عمل، پدید می‌آید و یا فسادهایی که نیت آدمی را به سوی نیت‌های فاسد می‌کشاند، و همچنین با توجه به امکان انحراف یقین آدمی به سوی مسائل غیرعلمی و غیرحقیقی (جهل مرکب و خرافات) و فساد ناشی از آن، مفاد این بخش از دعا، برانگیختن اراده‌ی طالب و دعا کننده به سوی مراقبت ذهن و عمل خویش از انحراف و فساد و یاری گرفتن از خداوند برای توفیق در این راه، خواهد بود.

* **اللّهمّ صلّ علی محمّد و آله، و اکفِنی ما یشغَلُنی الاِهْتمامُ به، و استعمِلنی بما تسئلُنی غَدا عنه، و استفْرِغ أیّامی فی ما خلقتَنی له، و أغنِنی و أوسِعْ علیّ فی رزقک، و لاتفتنّی بالنّظر، و أعزّنی و لاتبتَلیَنّی بالکبر، و عبّدنی لک و لاتفسِدِ عبادتی بالعُجب، و أجر للنّاس علی یدیَ الخَیر و لاتمحَقه بالمَنّ، و هَبْ لی معالِی الأخلاق، و اعصِمْنی من الفخر**؛ خدایا درود فرست بر محمد و آل او، مرا توانایی کافی بخش به چیزی که همّتم به آن مشغول می‌شود، و وادارم کن به چیزی که فردا از آن خواهی پرسید، و رها ساز روزگارم را برای چیزی که مرا به‌خاطر آن آفریدی، و دارایم کن و گسترش ده

روزیم را، و مرا گرفتار دیده‌ی بدخواهان قرار مده، و عزت و سرافرازی‌ام بخش و مرا گرفتار خود برتر بینی مکن، و مرا به بندگی خویش کش و بندگیم را انگیزه‌ی خود شیفتگی قرار مده، و خیر و نیکویی را با دستان من در بین مردم راه‌انداز به‌گونه‌ای که آن را با سرزنش و خوار کردن مردم از بین نبرم، و خو و خصلت‌های نیکوتر و برتر را به من ببخش، و مرا از فخر فروشی و برتری‌جویی برکنار نگهدار.

امام سجاد(ع) در این فراز از دعا، نکات مهم و مصادیق ارزشمندی از درخواست اخلاق نیک را در کنار پرهیز از خصلت‌های ناپسند معرفی کرده است. این موارد را در قالب چند نکته بررسی می‌کنیم:

۱–در سه جمله‌ی آغازین این فراز از دعا، درخواست یاری از خدای سبحان برای نیرو، إعمال، کیفیت و جهت رفتار آدمی در زندگی دنیوی است. نیرو و توان کافی برای انجام کار، به‌کارگیری آن در امور اصلی زندگی، و کیفیت به‌کار بردن تمام همت و تمام فرصت در جهت رسیدن به اهداف خلقت خویش، مفهوم این سه جمله است.

۲– کارهای بزرگ و مهم، به گونه‌ای هستند که پرداختن به آن‌ها، تمامی وقت آدمی را اشغال می‌کند و یا باید اشغال کند. امام سجاد با اشاره می‌گوید کار مهم را باید با تمام همت و تمام وقت پیگیری کرد. سهل‌انگاری و کم‌فروشی، منجر به بی‌نتیجه ماندن کار می‌شود. نیک‌خویی در کار، یعنی جدیت و همت کامل برای انجام مطلوب و پرهیز از تنبلی و تن‌آسایی(**و إکفنی ما یشغلنی الإهتمام به**).

۳– اشتغال امروز و به‌کارگیری همت در حال، باید برای بهره‌گیری فردا باشد. کسی که فعالیت امروزش برای بهره‌گیری همان روز باشد، اهل تدبیر و تقدیر شمرده نمی‌شود و نمی‌تواند برای فردای خود چیزی پس‌انداز کند. نیک‌خویی آن است

که برنامه‌ریزی آدمی به گونه‌ای باشد که هزینه‌ی امروزش را از دیروز ذخیره کرده باشد و تلاش امروزش، سرمایه‌ی فردای او را فراهم سازد (**و إستعملنی بما تسئلنی غدا عنه**).

۴- برنامه‌ریزی امروز برای فردا، باید در جهت طبیعت و سرشت آدمی باشد و رو به هدف مشخص و فطرت وی داشته باشد(**و إستفرغ ایامی فی ما خلقتنی له**). در زندگی آدمی، هیچ امر غیرفطری، پایدار نمی‌ماند و نتیجه‌ی مطلوب را نمی‌دهد حتی اگر نام دین خدا را بر آن نهاده باشند (**فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لاتبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم**).

۵- در جایی از قرآن کریم آمده است: «**و ما خلقت الجن و الإنس الا لیعبدون**» و در جای دیگر آمده است؛ «**و لذلک خلقهم**» و در جای دیگر می‌گوید: «**لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و... لیقوم الناس بالقسط**». عبادت به عنوان علت خلقت، طبیعتاً باید به کامل‌ترین نوع آن تعلق داشته باشد. یعنی مصادیق ناقص‌تر آن نیز به عنوان راه‌هایی برای تأمین نوع کامل، مورد توجه قرار می‌گیرند. تردیدی نیست که شریعت محمدی(ص) کامل‌ترین و برترین نوع عبادت را تفکر می‌داند (**افضل العبادة التفکر، تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة**). عدالت، به عنوان کامل‌ترین و جامع‌ترین وظیفه‌ی بشر، در متن قرآن به عنوان وظیفه‌ی اصلی آدمیان است و محصول اصلی تمامی شرایع خداوندی شمرده شده است.

۶- بنابراین، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اشتغال ذهنی آدمی، باید تفکر باشد و بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اشتغال عملی آدمی باید عدالت باشد. تفکر و عدالت، در اندیشه‌ی آدمی برای کشف مصادیق عدالت در رفتار و گفتار، با یکدیگر تلاقی دارند و مطمئناً کامل‌ترین مصداق این بخش از دعا، ترکیب اندیشه در مورد عدالت است. نیک‌خویی اقتضا می‌کند که در تمامی مراحل اندیشه و عمل آدمی،

دغدغه‌ی عدالت وجود داشته باشد و تمامی وقت و همت انسان، مصروف این مهم گردد.

۷- «و اغننی؛ مرا بی‌نیاز کن» از غیر خود یا از کسانی که توجه و مراجعه‌ی به آنان، مرا از یاد تو باز می‌دارد. در برخی روایات آمده است: «از خدا نخواهید که شما را از غیر خود، بی‌نیاز گرداند چرا که طبیعت خلقت آدمی، او را نیازمند به دیگران قرار داده است. از خدا بخواهید که شما را از شرار خلق خود بی‌نیاز کند و نیاز طبیعی شما را از طریق بندگان شایسته‌اش برطرف کند».

به عبارت دیگر اگر در امری باید به غیر خدا نیازمند شویم، آن غیر، از بندگان نیک خدا باشد و هرگز به افراد ناسپاس و آنانی که مسیر نادرست را در پیش گرفته‌اند، محتاج نشویم.

«و اوسع علیّ فی رزقک؛ در روزی من، گسترش و گشایش قرار ده» تا حتی‌المقدور، به غیر تو نیاز مادی نداشته باشم. سرمایه‌ی بزرگ و بلکه بزرگ‌ترین سرمایه‌ی آدمی، خاطری آسوده است که او را از بندگی دیگران نجات بخشد و متکی به خود و خدای خود، بار آورد. احتیاج مادی به دیگران داشتن، می‌تواند موجب بندگی و در اسارت قرار گرفتن هم‌نوعان شود. در روایت آمده است: «احتج الی من شئت، تکن اسیره؛ به هرکسی خواهی نیازمند شو، تا برده و اسیر او گردی» همان‌گونه که آمده است: «احسن الی من شئت، تکن امیره؛ نیکی کن به هر که خواهی، تا رئیس، فرمانده و دستور دهنده‌ی او باشی» و تنها در هنگامه‌ی بی‌نیازی است که همتا و هم‌وزن دیگران خواهی بود که اضافه کرده‌اند: «استغن عمّن شئت، تکن نظیره؛ بی‌نیازی پیشه کن از هر که خواهی، تا همتای او باشی».

بنابراین، درخواست غناء و بی‌نیازی از خدای سبحان، به منزله‌ی توجه به این راهبرد نظری است که بی‌نیازی موجب آزادگی است و در حقیقت نوعی تلاش ذهنی و سپس عملی، برای رسیدن به خوی پسندیده‌ی آزادگی و حریّت است.

۸- «و لاتفتنّی بالنّظر؛ و مرا گرفتار نظر و دیده‌ی بدخواهان قرار مده» و یا «مرا دچار چشم و هم چشمی با دیگران مساز» (و لا تعد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا) تا همیشه چشمم به بهره‌مندی‌های بیشتر آنان نیفتد و در بازی زیاده‌خواهی و اسراف آنان شریک نشوم. در برخی نسخه‌ها هم آمده است: «ولاتفتنّی بالبطر؛ و مرا دچار نشاط و سرمستی ناشی از برخورداری (که موجب بی‌توجهی نسبت به دیگران می‌شود) نگردان». شاید از جنبه‌ی تناسب سویه‌های سخن، واژه‌ی «بطر» در این کلام، مناسب‌تر از «نظر» باشد. امکان هردو وجود دارد، چرا که متن اصلی، بدون «نقطه» بوده و در هنگامه‌ی نقطه‌گذاری، قرائت هر دو مورد، از نظر نگارنده و نگارش، مساوی بوده است.

در هر صورت، عمده‌ترین آفات غناء و برخورداری، عبارتند از اسراف و تبذیر، حرص، طمع، بخل، خساست و بی‌توجهی به حقوق نیازمندان، و تمامی این رویکردهای منفی، به‌عنوان خوهای ناپسند شناخته می‌شوند.

۹- «و اعزّنی؛ و مرا عزت و سرافرازی بخش» چرا که خواری و ذلّت، شایسته‌ی انسان‌های آزاده و کمال‌جو نیست. همان که حسین بن علی(ع) نیز در مصاف با سپاه یزید، بر زبان آورد که: «هر که در دامان پاک انسانیت بزرگ شده باشد، ذلت را نمی‌پذیرد، گرچه به مرگش منتهی شود».

نمی‌توان به کرامت‌های اخلاقی باور داشت و در برابر غیر خدا، خوار و ذلیل بود. خدا و فطرت انسان، آدمی را عزیز و سرافراز می‌خواهند. انسانیت را با

کرامت ذاتی سرشته‌اند و هر که و هر چه مسیر ذلت را می‌پیماید یا می‌نمایاند، غیر انسانی و غیر طبیعی است.

۱۰- «و لا تبتلینّی بالکبر؛ و مرا گرفتار خود برتر بینی مکن» چرا که سویه‌ی دیگر دوری از عزت انسانی، افراط در عزیز شمردن خود خواهد بود که طبیعتاً منجر به خوار ساختن دیگران خواهد شد و این با کرامت ذاتی آنان در تعارض است و به همین دلیل، غیر طبیعی و غیر انسانی است.

آدمی باید تفاوت میان عزت نفس با تکبر و خود برتر بینی را فراموش نکند. آن چنان بیندیشد و رفتار کند که نه خود سرافکنده و خوار گردد و نه دیگران را خوار و سرافکنده سازد.

در این سخن، امام سجاد(ع) با صراحت از آفت بنیان برانداز کبر، برای خو و خصلت پسندیده‌ای چون عزت‌طلبی یاد کرده است تا مخاطب را هشدار دهد که تشابه ظاهری این دو امر، راهزنی خطرناک است که تمامی انسانیت آدمی را می‌تواند به تاراج برد و او را به طاغوت سرکشی، بدل کند که هیچ قدرتی را مانع خویش نبیند و پا در حریم خدایی گذارده و هم‌چون ابلیس، از درگاه خدا رانده شود. شاید به همین دلیل است که بلافاصله پس از عزت‌خواهی و درخواست ایمنی از کبر که در روایات آن را نشانه‌ی کفر خوانده‌اند، درخواست عبودیت خدا را می‌کند!!

۱۱- «و عبّدنی لک؛ مرا به عبودیت خود وادار» چرا که تو خالق بی‌همتا و بی‌نیازی و عبادت تو، نه تنها مرا به بند نمی‌کشد، که مرا از هر بندی در عالم طبیعت، می‌رهاند و فکر مرا شکوفا می‌سازد و توجه مرا به واقعیت‌های مختلف عالم وجود، جلب می‌کند تا از واقعیات مثبت نگریزم و به حقایق بیندیشم و واقعیات منفی را مبتنی بر حقایق موجود در عالم هستی، چاره کنم.

«و لاتفسد عبادتی بالعجب؛ و بندگی‌ام را انگیزه‌ی خود شیفتگی قرار مده» تا مبادا با آن فخر فروشی کنم و خود را از سایر آدمیان و عالمیان برتر دانسته و طلب‌کار بدانم و گفتار و کردارم، هم چون متکبران و طاغوتیان شود.

در روایت آمده است: «سیئة تسوئک، خیر من حسنة تعجبک؛ کردار ناشایسته‌ای که تو را به سرزنش خود وادارد، بهتر است از کردار نیکی که تو را به خود شیفتگی بکشاند». بسا آلوده دامن شرمساری که پیش خدا عزیزتر از پاکدامن خودشیفته است!!

۱۲- «و أجر للنّاس علی یدیَ الخَیر؛ خدایا خیر و نیکویی را با دستان من در بین مردم راه انداز.» مجری نیکی‌ها بودن و رفتار نیک داشتن با همه‌ی آدمیان(ناس) محتاج پیش‌زمینه‌های فکری اطمینان‌بخشی است که دین خدا و شریعت محمدی(ص) آن را تأمین کرده‌اند، هرچند ما مدعیان دین و شریعت، کمتر آن را شناخته و یا پذیرفته‌ایم.

باید این منش انسانی و عقلانی در جان آدمی نشسته باشد که «آدمیان، یا برادر هم فکر تو هستند و یا هم نوع تو در خلقت، و این هر دو موجب لزوم تکریم آدمی و ضرورت توجه به حقوق انسانی او است» (إما أخ لک فی الدین، أو نظیر لک فی الخلق).

خو گرفتن به این دو سویه‌ی الزام‌آور و مسؤولیت‌آفرین انسانی، نمی‌تواند با اندیشه‌های بی‌پروایی همراه شود که در ارزش‌گذاری‌های ثانوی، نقد جان و حقوق آدمیان را به تاراج رویکردهایی بسپارد که با کمترین تفاوت و تضاد آدمیان، حق حیات آنان را نادیده می‌گیرد و یا سایر حقوق طبیعی یا قراردادی آنان را سلب می‌کند. چرا که در اندیشه‌ی عقلانی یا وحیانی، نباید از تناقض، اثری دیده شود، چرا که تناقض، باطل است و در سخن حق، باطل راهی ندارد.

امیر مؤمنان(ع) در تأیید دلیل عقلی بطلان تناقض می‌گوید: «شرالقول ما نقض بعضه بعضا؛ بدترین سخن، آن است که برخی از آن با بعضی دیگر از آن متناقض باشد».

در روایات معتبره آمده است: «محبوب‌ترین خلق خدا در پیشگاه خدا، کسی است که بیشترین نفع را به خلق خدا برساند» (کافی، ج۲، ص۱۶۳-۱۶۴: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَنْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْفَعُ النَّاسِ لِلنَّاس).

البته در قرآن کریم و متون روایی، گاه لفظ خیر، به معنی مال و ثروت به کار رفته است. مثلاً در قرآن می‌خوانیم: «و إنه لحب الخیر لشدید؛ انسان محبت شدیدی به مال و ثروت دارد» یا «إن ترک خیرا الوصیة للوالدین...؛ اگر مالی باقی گذاشت، وصیت می‌کند برای مادر و پدر و...».

۱۳- «و لاتمحَقه بالمَنّ؛ به‌گونه‌ای که آن را با سرزنش و خوار کردن مردم از بین نبرم.»
در قرآن کریم هشدار شدیدی نسبت به منت و اذیت پس از انفاق داده شده است و آن را سبب باطل شدن نیکی دانسته است. حتی تصریح کرده است: «سخن دل‌نشین و دعای شما، بهتر است از انفاقی که اذیت و منت را در پی داشته باشد». (بقرة: الَّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لا أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ(۲۶۲) قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهاأَذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّحَليمٌ (۲۶۳) يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى كَالَّذي يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ

فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لا يَقْدِرُونَ عَلى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرينَ(۲۶۴))

ریشه‌ی منت‌گذاری نیز به برتری رتبه‌ی اجتماعی انفاق کننده برمی‌گردد. این امر در انفاقات مستحبی از نظر منطقی می‌تواند پدیدار شود و الا در انفاقات واجب، هرگز نباید چنین تصوری شکل گیرد.

در انفاقات مستحبی، انفاق کننده خود را موظف و مسؤول نمی‌داند و به همین خاطر می‌تواند از نظر روانی، تصور کند که از حق خویش می‌گذرد و به همین خاطر از انفاق شونده انتظار خضوع و احترام را دارد. یعنی بر او منت می‌گذارد که من از حق خود گذشتم و به تو احسان کردم، وگرنه مقتضای عدل و انصاف چنین انفاقی نبوده است. به عبارت دیگر خود را منعم دیگری می‌پندارد و انتظار شکر منعم را دارد!!

خدای سبحان به همین جهت، دست خود را گیرنده‌ی انفاق معرفی می‌کند تا اگر کسی می‌خواهد منت گذارد، بر او منت گذارد و بگوید من معطی هستم و تو گیرنده!! شاید در این تعامل بفهمد که معطی حقیقی، خدایی است که بی‌منت و آزار، آن توان مالی را به آدمی داده است و در یک تعامل عاطفی، از آدمی طلب می‌کند که بخشی از اعطاء حق تعالی را به عنوان واسطه‌ی خیر، به بنده‌ی دیگر او برساند. آیا دشوار است که از او طلب کند تا بر بندگان نیازمندش منت نگذارد؟!!

با توجه به این رویکرد روانی (امکان برتری‌جویی و منت‌گذاری) است که باید از خدای منّان طلب یاری کنیم تا با دقت و توجه به حقیقت ماجرا، از این رذیله‌ی اخلاقی در امان بمانیم.

گمان می‌کنم از تأکید عقلاء و بزرگان شرایع و متون اصلی شریعت محمدی(ص) بتوان مزیت وجود نیروهای وسط و کثرت منطقی آن بین انفاق کننده و بهره‌گیران از انفاق را اثبات کرد. هرچند در برخی موارد نیز باید ارتباط نزدیک و بی‌واسطه بین آن دو را برقرار ساخت تا لذت همیاری و دوستی بین آنان کاملاً از سوی هر دو طرف، تجربه شود.

۱۴-«و هَبْ لی معالِی الأخلاق و اعصِمْنی من الفخر؛ و خو و خصلت‌های نیکوتر و برتر را به من ببخش، و مرا از فخر فروشی و برتری‌جویی برکنار نگهدار.» طبیعی است که دوری گزیدن از رذایل اخلاقی و رو آوردن به فضایل، امکان تعالی اخلاقی را فراهم می‌آورد تا آنجا که خالق سبحان در وصف انسان دارای معالی اخلاق بگوید: «إنک لعلی خلق عظیم؛ همانا تو خو وخصلت بسیار ارزشمندی داری».

البته بلافاصله به‌یاد می‌آورد: «تعالی اخلاقی، خطر فخر فروشی بر سایرین را افزایش می‌دهد» پس باید از بیدار شدن دیو خفته‌ی فخر فروشی، خود را ایمنی بخشیم و مراقبت کنیم که در چنگال اهریمنی آن قرار نگیریم. این «خوف و رجاء؛ نگرانی و امیدواری» خود نعمتی است که از شکسته شدن مرزهای اخلاقی شدیداً پاسداری می‌کند و همیشه به تلاش و دقت بیشتر فرا می‌خواند.

* اللهم صل علی محمد و آله، و لا ترفعنی فی الناس درجة إلا حططتنی عند نفسی مثلها و لا تحدث لی عزا ظاهراً إلا أحدثت لی ذلة باطنة عند نفسی بقدرها؛ خدایا؛ درود فرست بر محمد و خاندان و پیروانش. و مرا در بین مردم، درجه‌ای بالا مبر مگر آنکه به همان اندازه در درون خویش مرا پایین آورده باشی. و عزتی برایم در ظاهر و خارج ایجاد نکنی مگر آنکه خواری باطنی در درونم به همان اندازه ایجاد کرده باشی.

۱- رتبه‌های اجتماعی، آدمی را دچار توهم می‌کند تا خود را حقیقتاً شایسته‌تر از دیگران بشمارند. برتر دانستن خود از دیگران منشأ تکبر و غرور است و طبیعتاً رذایل اخلاقی بی‌شماری را در پی خواهد داشت. از طرفی نیز چاره‌ای نیست و باید کسانی را در مناصبی نشاند که ظاهراً مرتبه‌ی اجتماعی برتری از دیگران برای آنان به شمار می‌آید. یکی حاکم و امیر می‌شود و دیگری محکوم و مأمور. یکی استاد و یکی شاگرد. یکی پدر و یا مادر و یکی فرزند. یعنی رتبه‌های برتر و پایین‌تر همواره وجود داشته و دارد. پس چه باید کرد؟

راه خروج از بن‌بست اخلاقی، این است که متصدی مقام بالاتر، در درون خود این برتری را واقعی و حقیقی نپندارد و خود را دائماً متهم شمرده و در درون خویش، تنزل رتبه دهد و به عدم شایستگی و برتری خود بر دیگران، گواهی دهد. در روایتی از امیر مؤمنان (ع) آمده است: «**المؤمن من اتهم نفسه**؛ مؤمن کسی است که خویشتن خود را متهم می‌کند».

البته نباید این امر، منجر به تحقیر خود و افراط در تنزل رتبه‌ی خویش تا حدی شود که آدمی را از تلاش و کوشش باز دارد و گرد یأس و نومیدی را بر چهره‌ی آدمی نشاند. تنها در حدی باید خود را تنزل رتبه دهد که کبر و غرور را از خویش براند و بلکه باید تلاش کند تا شایستگی مقام و مرتبه‌ای را که اشغال کرده است، حقیقتاً پیدا کند، اما همیشه خود را در رسیدن به آن شایستگی، متهم کند.

در حقیقت این‌گونه بودن، سبب می‌شود که همواره تلاش بیشتری برای رسیدن به آن موقعیت از او صادر شود و هیچ‌گاه به تصور رسیدن به آن شایستگی، از تلاش باز نایستد و به کوشش مستمر خود تا پایان تصدی، ادامه دهد.

۲- عزت‌های ظاهری ناشی از مراتب اجتماعی، اموری هستند که گرچه در عالم واقع وجود پیدا می‌کنند، ولی تردیدی نیست که بسیاری از افراد دارای عزت ظاهری، از نظر باطنی شایسته‌ی آن عزت‌ها نیستند. کم نبوده و نیستند آدمیانی که علی‌رغم موقعیت‌های بالای اجتماعی و عزت‌های ظاهری، بسیار پست و حتی رذل بوده‌اند.

بنابراین، اخلاق کریمه اقتضا می‌کند که در هنگامه‌ی تحقق این عزت‌های ظاهری، آدمی خود را سرگرم آن‌ها نسازد و به باطن خود مراجعه کرده و نقایص خویش را در نظر آورد و برای برطرف کردن نقایص خود تلاش کند. مبادا که گول ظاهر را خورده و توجه مردم به خویش را، موجب غرور قرار دهد و تصور کند که توجه آنان، نشانگر رفع نقایص و شایستگی مطلق او است.

آفت ظاهربینی و بسنده کردن به نگاه اجتماعی (که در بسیاری از اوقات، بدون توجه عمیق به توانایی‌ها و ناتوانی‌های افراد شکل می‌گیرد) را تنها با توجه به خواری و ناتوانی باطنی خویش، می‌توان زدود.

و کم من ثناء جمیل لست اهلاً له نشرته.

من حسن الیک ظنه فصدّق ظنّه.

۳-اصرار خدای سبحان بر شمارش نقاط ضعف آدمی در جای جای قرآن (ظلوم، جهول، هلوع، عجول، حریص، مناع للخیر و...) و حتی شمارش برخی نقایص برای انبیای الهی، نشانگر شدت اهمیت این مقوله در پیشگاه خدای رحمان است، تا هیچ‌گاه آدمیان در دام شیطانی غرور و تکبر گرفتار نشوند، حتی اگر بالاترین مقام را در درگاه الهی داشته باشند.

به یاد آوریم ابلیس با آن همه ارتفاع شأن در درگاه الهی و تقرب کم‌نظیرش نسبت به سایر موجودات، به‌خاطر عدم توجه به نقایص خویش و توجه بیش از

حد به مقام والای خویش، گرفتار رذایل اخلاقی شد و در قدم نخست، خود را برتر از آدم شمرد و راهی دیار کبر و غرور شد. تنها وادی‌ای که اختصاص به خدای سبحان دارد و هستی مدعیان را به تمامی می‌سوزاند.

هرکس پا در وادی کبر و غرور بگذارد، عمداً و از روی اختیار، خود را در آتش مهیبی انداخته است که هستی‌اش می‌سوزد. تنها خدای سبحان است که خود را متکبر می‌داند و می‌خواند و حقیقتاً اکبر است از هرچه در وهم و گمان مخلوقات آید. در مقام کبریایی او، هیچ کبیری پیدا نمی‌شود تا با او مقایسه گردد و تنها کسی است که حقیقتاً شایسته‌ی بزرگی است و دیگر موجودات، در برابر او کوچک و ناقص‌اند.

۴- در حقیقت، این فراز از دعا، هشدار می‌دهد که بلندی مرتبه در چشم آدمیان، همیشه با بلند مرتبه بودن در پیشگاه حقیقت، همراه نیست. آنچه خوی پسندیده می‌طلبد، بلندی مرتبه در پیشگاه حقیقت است، که گاه با بی‌توجهی آدمیان نسبت به واجدان آن مواجه بوده و هستیم.

جالب این است که تعالی حقیقی، در گرو درک واقعی از نقایص وجودی و تأکید بر توانایی‌های فراوان طبیعت آدمی هم زمان با عدم فراموشی و اقرار به ضعف خویش است. نه باید خود را چندان حقیر و ناتوان شمارد که دچار سستی شود و نه در توانایی خود اغراق کند تا گرفتار غرور شود و خود را نابود کند.

* اللّهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد، و مَتّعنی بهُدی صالِح لاأستَبدلُ به، و طَریقَةِ حَقّ لا أزیغُ عَنها وَ نیّةِ رُشد لاأشُکّ فیها، وَ عَمّرنی ما کان عُمری بذلَة فی طاعَتکَ، فَإذا کانَ عُمری مَرتَعا للشّیطان فَاقبضنی إلَیکَ قبلَ أن یَسبقَ مَقتُک إلَیّ، أو یَستَحکمَ غَضبُک عَلَیّ؛ خدایا درود فرست بر محمد و پیروان و خاندان او، و مرا بهره‌مند

کن به هدایتی در اندازه‌ی من که آن را نخواهم تغییر دهم، و روش حقی که از آن منحرف نگردم، و نیت بالنده‌ای که تردیدی در آن نکنم، و مرا عمری طولانی ده تا هنگامی که در پیروی از تو هزینه شود، پس هرگاه عمر من چراگاه شیطان گردید، مرا به سوی خود گیر، پیش از آن که به من خشم گیری یا اثر خشمت را بر من حتمی سازی.

۱- بسیاری از هدایت‌ها هستند که «زیبنده‌ی من؛ صالح لی» نیستند، بلکه زیبنده‌ی وجود دیگرانی است که از ما شایسته‌ترند و یا شایسته‌ی افرادی است که مرتبه‌ای پایین‌تر از ما دارند. آنچه مهم است آن است که هدایتی زیبنده‌ی حقیقت و واقعیت وجودی من از جانب خدا نصیبم گردد (و متّعنی بهدی صالح لا استبدل به). آن‌هم به اندازه‌ی صلاحیتی که نخواهم آن را با چیز دیگری عوض کنم و یا آن را دچار تغییر سازم.

به‌عبارت دیگر از خدا می‌خواهیم که آنچه در تمام عمر شایستگی آن را داریم برایمان فراهم کند و از آنچه برایمان شایسته نیست ما را محروم سازد (هرچند ممکن است برای دیگران شایسته باشد).

در برخی روایات آمده است که پیامبر خدا(ص) به ابوذر غفاری(رض) توصیه کردند که از تصدی امور مدیریتی مسلمانان بپرهیزد. یعنی اگر ریاست و إمارت بر مسلمین، برای برخی نعمت باشد، مسلماً برای افراد ناتوان از مدیریت، نه تنها نعمت نیست که نقمت خواهد بود و خشم خدا و مردم را در پی خواهد داشت.

برای بعضی از افراد، تدریس و تعلیم ممکن نیست. این افراد باید به کار دیگری مشغول شوند و اصراری بر رسیدن به شغل معلمی نکنند، چرا که خود را به زحمت انداخته و کسی را نیز نمی‌توانند در مسیر علم و دانش، یاری رسانند. همین‌گونه است سایر مشاغل و کارهای تخصصی که ممکن است کسی استعداد

آن کار را نداشته باشد ولی استعداد او در کار دیگری باشد که دیگران به اندازه‌ی او در آن کار توانایی نداشته باشند. به همین جهت گفته‌اند: «رحم الله امرء أعرف قدره و لم یتعدّ طوره؛ خدا رحمت کند کسی را که اندازه‌ی خود را بشناسد و از حدود آن گذر نکند».

۲- بسیاری از آدمیان با آرزوهای شیرین و دست نیافتنی، فرصت‌های خود را از دست داده و بسا که توان خود را بدون واقع‌گرایی در اموری هزینه می‌کنند که نتیجه‌بخش نیست و در آخر، دچار سرخوردگی، شکست، یأس و افسردگی می‌شوند و گاه هرگز فرصت جبران را نمی‌یابند.

کمتر کسی است که در این وادی، خود را مسؤول دانسته و رفتار و اندیشه‌ی خود را عامل شکست خود بشمارد. امام سجاد(ع) به روشنی هشدار می‌دهد که هر نعمتی برای هرکسی مفید نیست. مهم این است که نعمت، به اندازه‌ی تاب و توان آدمی باشد وگرنه، آب بارانی که در لطافت طبعش نمی‌توان تردید کرد، چون بیش از ظرفیت ببارد، سیلی بنیان‌کن می‌گردد و بنیان تلاش آدمیان را ویران کرده و دارایی آنان را با خود می‌برد و نابود می‌کند و چون کمتر از ظرفیت تدارک شود، خشکسالی می‌آفریند و آدمی را به خواری و ذلت می‌کشاند.

این خوی ناپسند آدمی است که او را به حد خویش واقف و قانع نمی‌سازد و نعمت‌های خدادادی را تبدیل به نقمت کرده و ریشه‌ی خود را با تیشه‌ی زیاده‌خواهی یا تحقیر، می‌زند و با آتش آن می‌سوزاند.

۳- «راه و روش حقی که از آن منحرف نشویم»، مطلوب دیگر ما در این دعاء است (و طَریقَةِ حَقّ لاأزیغُ عَنها). لازمه‌ی این درخواست، توجه به هشدار اخلاقی پنهان در آن است که نباید در پذیرش تفسیرهایی که از روش حق می‌شود، تعجیل یا سهل‌انگاری غیرمنطقی داشته باشیم. هرگونه تعجیل و یا سهل‌انگاری غیرمنطقی،

طبیعتاً موجب تردیدهای بی‌شمار در آینده خواهد شد و تردید، می‌تواند بازگشت و ارتجاع را در پی داشته و یا توقف و رکود را باعث گردد و یا توجه مدام به گفته‌های خرافی و بی‌دلیل پیرامونی را در پی داشته باشد.

راه و روش حقی که انحراف در آن راه نیابد، چیزی جز گوش سپردن به سخنان مستدل و منطقی و دلایل آن‌ها و پذیرفتن دلایل برتر نیست. این مسیری است که همیشه رو به تعالی و رشد بشریت داشته و گشایش را در پی دارد و اساساً انتهایی برای کسب حقیقت نمی‌شناسد و رهرو خود را به حرکت مستمر و تعالی علمی و معنوی فرا می‌خواند.

مفاد جمله‌ی «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» ملاک و میزان همیشگی عقلانی و اخلاقی هر اندیشه‌ای باید باشد که ادعای حق‌جویی و حق‌گویی دارد. هر زمان و هر جا که از محتوای حقیقی این ملاک و میزان خبری نباشد و یا توقفی در آن ایجاد گردد موجبات انحراف از حق، پدیدار می‌گردد.

جوینده‌ی کرامت‌های اخلاقی نباید دلبسته‌ی اندیشه‌ای گردد که برای حق‌جویی آدمی، قیود زمانی و مکانی را دست‌آویز محدودیت‌های غیرمنطقی قرار می‌دهد و آزادی آدمی را در انتخاب احسن، حتی برای یک لحظه از او سلب کرده و می‌گیرد، که این خود آشکارترین رذیله‌ی اخلاقی است.

۴- بسیاری از آدمیان، پس از رسیدن به راه و روش حق به آن ملتزم نمی‌مانند و برای منافع زودگذر و کم‌ارزش، راه و روش غیرمنطقی را ترجیح می‌دهند. دشواری‌های گاه و بی‌گاه وفادار ماندن به راه و روش حق، آنان را به سهل‌انگاری وادار کرده و مسیر حق را ترک می‌کنند.

در زندگی مادی، دیده می‌شود که برخی افراد، بدون محاسبات علمی و صرفاً به خاطر زیاده‌خواهی‌های غیرمنطقی و نامعقول، کار و شغل آبرومندانه و ارزشمند

خود را با توهّم رسیدن به کاری پر درآمد و میانبُر زدن برای رسیدن به درآمد بیشتر، ترک می‌کنند و سرمایه‌ی خود را در مسیرهای ناصحیح هزینه می‌کنند و خود و خانواده‌ی خویش را با مشکلات فراوانی روبرو می‌سازند و با ورشکستگی و آوارگی، از هستی ساقط می‌شوند. این هم نوعی انحراف از مسیر حق در زندگی مادی است.

۵- و مرا بهره‌مند ساز از «نیت بالنده‌ای که تردیدی در آن نکنم» (وَ نیّةِ رُشد لاأشُکّ فیها). مقصود از نیت بالنده، همان است که در فرازهای اول و دوم، توضیح داده شد (و انته بنیتی الی احسن النیات، اللهم وفر بلطفک نیتی). نیتی که مبتنی بر لطف باشد و نیکوترین نیت‌ها شمرده شود، بی‌تردید از نوع نیت بالنده است.

نکته‌ی مهم آن است که در آغاز راه باید دقت در هدف‌گیری نیت‌ها وجود داشته باشد تا در گذر زمان، موجبات تردید در پیگیری نیت‌ها فراهم نشود. چیزی که با کمال تأسف در مجامع غیراخلاقی به فراوانی دیده می‌شود و اکثر نیت‌های نیک، در گذر زمان از بین می‌رود و نتایج ناخواسته بیشتر از نتایج خواسته، تحقق می‌یابد.

این مطلب آن‌چنان رایج است که ضرب‌المثل «دوصد گفته چون نیم کردار نیست» در زبان فارسی و «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد؛ آنچه نیت شده واقعیت نیافته و آنچه تحقق یافته، نیت نشده» در زبان عرب، بسیار معروف‌اند و کاربرد فراوانی دارند.

۶- «و مرا عمری طولانی ده تا هنگامی که در پیروی از تو هزینه شود» (وَ عَمّرنی ما کان عُمری بذلَة فی طاعَتکَ). اطاعت از خدا، به معنی حرکت در مسیر رضای او است. عباراتی از قبیل: «در راه خدا؛ فی سبیل الله» یا «مورد رضایت خدا؛ رضوان

الله» یا «پذیرش اوامر و نواهی خدا؛ طاعة الله» یا «پرهیزکاری در محدوده‌ی فرامین الهی؛ تقوی الله» و «پرستش خدا؛ عبادة الله» و امثال آن‌ها، اصول و فروعی دارد که باید در جای خود آن‌ها را فراگرفته باشیم.

اینجا که سخن از هزینه کردن عمر در پیروی از خدا مطرح است، نیز با توجه به نیازهای حقیقی و اصول و فروع حاکم بر زندگی انسانی، و نام‌گذاری حرکت دقیق در مسیر نیازهای بشری، به عنوان سنن الهی یا قوانین طبیعت، ابراز نظر شده است.

این‌گونه نیست که در مقام دعا و اخلاق، از عوامل و انگیزه‌های طبیعی فراموش شود، چرا که تمامی آن قوانین، همان سنت‌های خداوندی است که با تأکید و تکرار، تغییر و تبدیل آن‌ها را برای همیشه، منتفی دانسته است (و لن تجد لسنة الله تبدیلا و لن تجد لسنة الله تحویلا).

بنابراین، کسی که در مسیر طبیعی زندگی انسانی حرکت کند و با دقت، از انحراف خود (یا دیگران) در آن مسیر، جلوگیری کند، عمر خود را در پیروی از خدا، سپری کرده است.

دستورالعمل‌های شرعی نیز راه‌کارهایی برای اطمینان و تضمین قرار گرفتن در مسیر سنت‌های الهی و رشد و تعالی انسانی است.

۷- «پس هرگاه عمر من چراگاه شیطان گردید، مرا بسوی خود گیر (مرگ مرا برسان)، پیش از آن که به من خشم گیری یا اثر خشمت را بر من حتمی سازی» (فَإذا کانَ عُمری مَرتَعا للشّیطان فَاقبضنی إلَیکَ قبلَ أن یَسبقَ مَقتُک إلَیّ، أو یَستَحکمَ غَضبُک عَلَیّ).

با توجه به تعریفی که از اطاعت خدا ارائه شد، می‌توان گفت در این بخش از دعا، مفهوم قرار دادن عمر آدمی به عنوان چراگاه شیطان، چیزی جز اطاعت از شیطان در طول زندگی نیست. در بسیاری از آموزه‌های شریعت، اطاعت را با عنوان عبادت معرفی کرده است.

اینکه در قرآن کریم آمده است: «لاتعبدوا الشیطان؛ شیطان را نپرستید» تفاوت خاصی با عنوان: «لاتتبعوا خطوات الشیطان؛ پیروی نکنید از راه و روش شیطان» ندارد.

به‌یاد داشته باشیم که شیطان، هم به خصوص ابلیس اطلاق نمی‌شود، بلکه سخن از «شیاطین الإنس و الجن؛ شیطان‌هایی از جنس انسان و جن» (انعام، ۱۱۲) است. در آخرین سوره‌ی قرآن نیز از دو گونه بودن شیطان (آدمی و جن) یاد شده است. عبارت: «من شرالوسواس الخناس، الذی یوسوس فی صدورالناس، من الجنة و الناس؛ از شر وسوسه گران پیدا و پنهان، آنانی که در دل‌های مردم وسوسه می‌کنند، از جنیان و آدمیان» (ناس) یادآور این حقیقت است.

درباره‌ی مفهوم و مصادیق «مقت» در قرآن، می‌توان به آیات زیر مراجعه کرد:

- وَ لا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ إِلاّ ما قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ ساءَ سَبِيلاً (نساء، ۲۲)
- هُوَ الَّذى جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِى الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ لا يَزِيدُ الْكافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلاّ مَقْتاً وَ لا يَزِيدُ الْكافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلاّ خَساراً (فاطر، ۳۹)
- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنادَوْنَ لَمَقْتُ اللّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمانِ فَتَكْفُرُونَ (غافر، ۱۰)

- الّذینَ یُجادِلُونَ فی آیاتِ اللّهِ بِغَیْرِ سُلْطانٍ أتاهُمْ کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ وَ عِنْدَ الّذینَ آمَنُوا کَذلِکَ یَطْبَعُ اللّهُ عَلی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ جَبّارٍ (غافر، ۳۵)
- کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ (صف، ۳)

* اللّهم لاتَدَع خَصلَة تُعابُ مِنّی إلاّ أصلَحتَها، و لا عائِبَة أؤنّبُ بها إلاّ حَسّنتَها، و لا أکرُومَة فِیَّ ناقِصَة إلاّ أتمَمتَها؛ خداوندا هیچ خو و خصلتی که عیب من شمرده می‌شود در وجودم باقی مگذار مگر آنکه آن را اصلاح کرده باشی، و هیچ عیبی که به‌خاطر آن مورد سرزنش قرار گیرم در وجود من نماند مگر آنکه آن را نیکو کرده باشی، و هیچ کرامت ناقصی در وجودم نباشد مگر آنکه آن را به کمال و اتمام رسانده باشی.

۱- عیب‌هایی که دیگر هم نوعان برای آدمی برمی‌شمارند و با خیرخواهی و گفتار نیکو، آن را به ما گوشزد می‌کنند، ممکن است منطبق با واقع باشد، در این حالت باید تلاش کنیم تا آن عیوب را بزداییم و خود را به خو و خصلت‌های نیکی که بدیل آن عیب‌ها است، بیاراییم. اگر هم منطبق با واقع نیست، باید بکوشیم تا نیکو بودن آن را با رفتار و گفتار نیکو، به هم‌نوعان خود آموزش دهیم.

این سخن امام صادق(ع) که می‌گوید: «احب الناس الیّ من اهدی الیّ عیوبی؛ دوست داشتنی‌ترین مردم نزد من، کسی است که عیب‌های مرا به من چون هدیه‌ای ارائه کند» نیز می‌تواند در وصف همین گروه باشد.

۲- برخی عیب‌ها نیز وجود دارند که دیگران با ملامت و سرزنش از آن یاد می‌کنند. ملامت کردن آنان درست نیست، ولی عیب را باید برطرف کرد. باید همیشه از اعتراض و انتقاد دیگران، جنبه‌ی مثبت را گرفت و در پی زدودن عیب‌ها قدم برداشت.

۳- برخی ملامت‌ها نیز شنیده می‌شود که ناشی از خیرخواهی نیست. از این‌گونه ملامت‌ها نباید هراسی به دل راه داد. قرآن کریم از آن با عبارت: «یُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ؛ در راه خدا تلاش و کوشش می‌کنند و از سرزنش ملامت‌کنندگان نمی‌هراسند» (مائده، ۵۴) یاد کرده است.

۴- برخی کرامت‌های اخلاقی، در رفتار آدمیان به‌صورتی ناقص دیده می‌شوند. جهاد و کوششی دقیق و کامل می‌خواهد تا نقص آن‌ها را برطرف کند. درخواست از قادر مطلق به معنی بی‌توجهی به مسؤولیت انسانی خود نباید باشد. درخواست یاری از خداوند رحمان، وقتی معنا دارد که خود به تلاش و کوشش پرداخته باشیم و در هنگامه‌ی عمل، احساس نیاز به یاوری توانا کنیم. کسی که از جای خود تکان نخورده است و اقدام به عملی نکرده است، چگونه می‌تواند ادعای یاری کند؟!

۵- نقدپذیری، یکی از نیکوترین خصلت‌ها است. دشواری آن نباید آدمیان را از تلاش برای آراسته شدن به این خوی نیک بازدارد. این فراز از دعا، چشم آدمی را بر عیب و نقص‌های او می‌گشاید و در مسیر تهذیب و پرورش صحیح قرار می‌دهد.

دور شدن هر یک از آدمیان از این خصلت انسانی، تلاطم و زیان‌هایی در زندگی دیگران نیز ایجاد می‌کند که رصد کردن همه‌ی آن‌ها معمولاً ممکن نیست. اینجا است که اجتماعی بودن مقولات اخلاقی را با تمام وجود می‌توان درک کرد و اخلاق اجتماعی را می‌توان اساسی‌ترین موضوع اخلاق دانست.

* اللهم صل علی محمد و آل محمد، و أبدلنی من بغضة أهل الشنان المحبة، و من حسد أهل‌البغی المودة، و من ظنة أهل الصلاح الثقة، و من عداوة الأدنین الولایة، و

من عقوق ذوی الأرحام المبرة، و من خذلان الأقربین النصرة، و من حب المدارین تصحیح‌المقة و من رد الملابسین کرم‌العشرة، و من مرارة خوف‌الظالمین حلاوة الأمنة؛ خداوندا، درود فرست بر محمد و خاندان و پیروان او، و جایگزین کن برای من، به جای کینه‌ی دشمنان کینه‌ورز، محبت را، و به جای حسادت ستم‌پیشگان، دوستی و مهربانی را، و به جای بدگمانی صالحان و نیکوکاران، اعتماد را، و به جای دشمنی نزدیکان، یاری محبت‌آمیز را، و به جای محرومیت از همراهی بستگان، همراهی و نیکی را، و به جای نابودی و پستی ناشی از بی‌توجهی خویشاوندان، همکاری و یاری را، و به جای محبت آنانی که مرا تحمل کرده و با من مدارا می‌کنند، تصحیح رفتار منجر به محبت حقیقی را، و به‌جای نپذیرفتن آنانی که با من در زندگی محشورند، پذیرش و زندگی همراه با لطف و کرامت را، و به جای تلخی هراس از ستمگران، شهد امنیت و آرامش را.

۱- این فراز از دعا را با دو رویکرد، می‌توان تفسیر کرد.

یکم) مقصود آن باشد که در برابر بدی‌هایی که شمرده می‌شود و عامل آن دیگرانند، مرا توانی ده که خوبی‌های شمرده شده را اعمال کنم و پاداش بدی را با خوبی بدهم.

دوم) از خدا بخواهیم که به جای بدی‌هایی که می‌تواند معمولاً از سوی دیگران اتفاق افتد، لطف کند و از قرار گرفتن ما در معرض بدی‌های آنان مانع شود و ما را در معرض خوبی‌های آنان قرار دهد. با توجه به فرازهای بعدی، اگر رویکرد نخست را در تفسیر این فراز به‌کار گیریم، با برخی فرازهای دیگر تداخل پیدا کرده و عملاً تکرار خواهد شد. اگر رویکرد دوم را در تفسیر این فراز به‌کار گیریم، تکراری اتفاق نخواهد افتاد.

۲- در زندگی اجتماعی، گروهی از آدمیان را می‌توان دید که اهل درگیری و دشمنی ورزیدن و کینه‌توزی‌اند.

رفتار آدمی در زندگی اجتماعی، گاه می‌تواند تحریک کننده‌ی این افراد باشد و گاه بدون تحریک، آدمی گرفتار کینه‌توزی‌ها و دشمنی کردن افراد با خویش می‌شود. قرآن می‌گوید: «فمثلهم کمثل الکلب، إن تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث؛ مثال آنان چونان سگی است که اگر به او حمله کنی، پارس می‌کند و اگر کاری به او نداشته باشی نیز پارس می‌کند».

اگر لطف خدا شامل شود و انسان گرفتار چنان افرادی نشود، طبیعتاً مشکلی از این طریق پیش نمی‌آید ولی اگر در برابر چنین افرادی قرار گرفت، طبیعتاً با محبت به آنان، امکان نجات از این مخمصه بیشتر خواهد بود. چرا که محبت، کینه‌های بسیاری را پایان می‌دهد و اکثر رفتارهای خشم‌آلود را نرم می‌کند.

۳- قلب مؤمن به خدا، نباید محل کینه باشد. آنچه در مورد تبری از دشمنان حق و حقیقت آمده است مربوط به مقام عمل است. دوری جستن از ظلم و ستم و عدم محبت به ستمگر، آن هم به‌خاطر ستم‌کاری او، مانع از محبت به همان انسان در جایی که ستم نمی‌کند نخواهد بود.

اساساً در شریعت محمدی(ص) هیچ توصیه‌ای برای تبری جستن از شخص، مطرح نشده است. تمامی توصیه‌ها برای تبری جستن از شخصیت منفی افراد است. اسلام با بدی و کردار بد مخالف است و نه با افراد بد کردار. مگر آن که بد کرداری برخی افراد آن چنان گسترده و همیشگی باشد که تمام امیدها برای اصلاح او از بین رفته باشد. در این‌صورت، تلازم خارجی بین تبری از بدی‌ها و فرد بد کردار حاصل شده است و واقعاً تفکیک آن‌ها ممکن نیست. عقل نیز در

این مرتبه، حکم می‌کند که باید از هر دو تبری جست و طبیعتاً، شریعت نیز از حکم عقل پیروی می‌کند.

۴- آنانی که اهل بغی و ستم‌اند، معمولاً از روی حسادت، به داشته‌های دیگران چشم دوخته و برای تصاحب آن و محروم کردن دارنده، اقدام می‌کنند. بهترین حالت برای آدمی، گرفتار نشدن در دام اهل حسد است. درصورت گرفتاری در دام حسودان، مودت و دوستی تنها گزینه‌ی اخلاقی‌ای است که می‌تواند آدمی را از این دام، رها سازد. یعنی با دوستی کردن نسبت به ایشان، امکان رهایی از مکر و ستم آنان افزایش می‌یابد. شاید معنی دعا این است که در برابر حسادت اهل ستم، من با آنان دوستی کنم.

البته یادآوری این نکات متضاد، درس اخلاقی آشکاری برای همه‌ی ما است تا سعی کنیم به دیگران حسادت نورزیم، چرا که گرفتار رذایل اخلاقی از قبیل ظلم و ستم به دیگران خواهیم شد. بهترین راه گریز از دام این زشتی‌ها، نهادینه کردن «مودت؛ دوستی» با هم‌نوعان، در وجود خویش است.

در روایتی معتبره از امام صادق(ع) به نقل از پیامبر خدا (ص) می‌خوانیم: «خداوند به پیامبرش موسی فرمود: ای پسر عمران، حسادت نورز به آنچه از فضل خود به مردم داده‌ام و به داشته‌های آن‌ها چشم ندوز و خود را تابع حسد قرار مده، چرا که حسود، از نعمت‌های داده شده به دیگران خشمگین و نسبت به حق آنان که من به آن‌ها داده‌ام، مانع می‌شود، و کسی که چنین باشد، من از او و او از من نیست» (قال الله عز و جل لموسی بن عمران(علیه السلام): یا ابن عمران لا تحسدن الناس علی ما آتیتهم من فضلی و لاتمدن عینیک إلی ذلک و لاتتبعه نفسک، فان الحاسد ساخط لنعمی، صاد لقسمی الذی قسمت بین عبادی و من یک کذلک فلست منه و لیس منی (کافی، ج۲، ص۳۰۷)).

در روایت معتبره‌ای دیگر، امام صادق(ع) می‌گوید: «حقیقتاً، حسد ایمان را می‌خورد هم چون آتشی که چوب را می‌سوزاند» (إن الحسد یأكل الایمان كما تأكل النار الحطب (کافی، ج۲، ص۳۰۶)).

۵- خدایا به جای بدگمانی افراد صالح، اعتماد آنان به من را نصیبم کن (و من ظنة اهل الصلاح الثقة). طبیعتاً باید برای این جایگزینی، من هم تلاش مشخصی داشته باشم. یعنی باید به‌گونه‌ای رفتار کنم که آنان به من خوش‌بین باشند و به گفتار و رفتار من اعتماد داشته باشند.

شاید مقصود دعا این باشد که؛ «خدایا به من توانی عنایت کن که به جای بدگمانی آنان به من، من نسبت به آنان اعتماد کنم».

در روایتی نقل شده است: «من حسن الیک ظنه، فصدّق ظنه؛ کسی که به تو گمان نیک برد، با رفتار خود گمان نیک او را تأیید کن».

در این جمله‌ی دعا، سخن از تحقق بدگمانی افراد صالح نسبت به آدمی است، که علی القاعده ناشی از رفتارها یا گفتارهایی است که موجب سوء ظن آنان گردیده و می‌گردد.

تلاش آدمی حتی المقدور، باید به‌گونه‌ای باشد که نسبت به داوری افراد پاک و صالح در جامعه نسبت به خود، بی‌تفاوت نباشد و کاری نکند که آنان را به خود بدبین سازد. بنابراین، تلاش برای رفع بدبینی‌ها و جایگزینی اعتماد، کوششی ستودنی و از فضایل اخلاقی است.

به هرحال، عدم مقابله به‌مثل، به عنوان رویکردی اخلاقی، شدیداً مورد تأکید است تا چه رسد به اقدام ابتدایی به سوء ظن، که شدیداً مورد نکوهش است.

در روایتی معتبره از امام صادق(ع) می‌خوانیم: «هرگاه انسان مؤمن به حقیقت، برادر خود را متهم به بدی کند، ایمان در قلب او چون نمکی در آب، ذوب می‌شود» (کافی، ج۲، ص۳۶۱: إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الایمان من قلبه کما ینماث الملح فی الماء).

در روایتی دیگر تأکید شده است تا وقتی احتمال مثبت برای گفتار یا رفتار دیگری وجود دارد، نباید آن را به احتمال منفی‌اش ارجاع داد. (کافی، ج۲، ص۳۶۱-۳۶۲: عن أبی عبدالله (علیه‌السلام) قال: قال أمیر المؤمنین(علیه‌السلام) فی کلام له: ضع أمر أخیک علی أحسنه حتی یأتیک ما یغلبک منه و لا تظنن بکلمة خرجت من أخیک سوءا و أنت تجد لها فی الخیر محملا)

بخش دوم:

بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت

لزوم بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت*

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله، والصلوة علی رسول الله و علی آله

در کتاب «تحف العقول، ابن شعبه‌ی حرانی، ص ۲۳۹» متن خطبه‌ای از حسین بن علی(ع) خطاب به عالمان اسلامی، نقل شده است که شدیداً به توبیخ آنان می‌پردازد. در پایان سخن نسبتاً مفصل ایشان، آمده است؛ «اللهم إنک تعلم أنه لم یکن ما کان منا تنافساً فی سلطان و لا التماساً من فضول الحطام و لکن لنری المعالم من دینک و نظهر الإصلاح فی بلادک و یأمن المظلومون من عبادک و یعمل بفرائضک و سننک و أحکامک؛ خدایا، تو می‌دانی که تلاش ما برای درگیری در جهت کسب قدرت و یا به چنگ آوردن بهره‌های مادی دنیوی نیست، بلکه برای آن است که دانستنی‌های دین تو را نمایان کنیم و اصلاح را در شهرهای تو آشکار کنیم و از این طریق، بندگان مظلوم تو در امنیت قرار گیرند و به الزامات و سنت‌ها و قوانین تو، عمل کنند».

---

* با توجه به اتفاقی که در شب ۲۳ رمضان افتاده بود و از سخنرانی‌ام در حسینیه‌ی ارشاد جلوگیری کردند، متن زیر را برای شب عاشورا (۹ محرم ۱۴۲۸- ۹ بهمن ۱۳۸۵)، پیش از حضور در حسینیه، آماده کردم و خلاصه‌ی آن را نیز همراه خود بردم. توفیق حاصل شد و بخش‌های عمده را در سخنرانی خود مطرح کردم. هرچند به علت ضیق وقت، برخی از مطالب باقی ماند. اکنون متن کامل آماده شده برای ارائه به مخاطبان حاضر در حسینیه‌ی ارشاد را در اختیار دوستان قرار می‌دهم.

پیشگفتار

سخن از تاریخ شریعت است. از باورها، از سخنان و اقدامات باور آفرین و نقد و بررسی اجمالی آن. سخن از امام است و امامت شیعه. سخن از تفاوت آراء و اندیشه‌ها و رویارویی‌ها و هم‌گرایی‌ها است.

حسین بن علی (ع) در جامعه‌ی شیعه، صرفاً با واقعه‌ی عاشورای محرم ۶۱ هجری در کربلا شناخته می‌شود. اکثر قریب به اتفاق شیعیان، به استثنای گروه اندکی از پژوهشگران اندیشه‌ی اسلامی، تنها چهره‌ای که از حسین (ع) می‌شناسند، چهره‌ی حماسی و عاطفی شهادت مظلومانه‌ای است که تنها در قالب‌های عزاداری‌های مکرر، نوحه‌خوانی و مرثیه‌ها، تشکیل مراسم ماتم، سیاه‌پوش شدن در و دیوار و تن آدمیان، تظاهرات دسته‌های عزادار، سینه‌زنی‌ها و زنجیر زنی‌ها و گاه قمه‌زنی‌ها، سخنرانی‌های مرتبط با وجه حماسی عاشورا و روضه‌خوانی‌های آغاز یا پایان مراسم، نذرها و آش و پلو پختن‌ها و تعطیل مراسم شادی‌بخش (از اعیاد مصادف با دو ماه محرم و صفر تا عقد و عروسی‌ها و جشن‌های ملی و عرفی دیگر) و زیارت عاشورا خواندن‌ها و لعن و نفرین‌های افزودنی صدگانه‌ی انتهای آن و شرکت در شوهای جدید مذهبی مداحانی که از تمامی ساز و کارهای خوانندگان موسیقی‌های کوچه باغی و پاپ بهره می‌گیرند تا مجلس و محفل حسینی را گرم کنند، متجلی شده و می‌شود.

گویا حسین بن علی (ع) هیچ سخن و رفتاری جز آنچه در چند ماهه‌ی حکومت یزید، از او صادر شده است، در طول زندگی ۵۷ ساله‌ی خود نداشته است!!

حتی اگر دوران امامت ایشان را ملاک داوری قرار دهند، باز هم دوران صبر و انتظار همراه با انجام وظایف انسانی و الهی فردی و اجتماعی ایشان بسیار بیشتر و پررنگ‌تر از اقدام نیم‌سال پایانی زندگیشان است.

لابد برخی فکر می‌کنند که امام (ع) در آن دوران، گرفتار زندگی روزمره شده و کار ارزشمندی از ایشان صادر نشده است که چنین سکوت سنگینی درباره‌ی آن مقطع تاریخی پدید آمده است!!؟

بی‌توجهی شدید به مفهوم حقیقی امامت، وجه غالب رویکرد رایج شیعیان به واقعه‌ی عاشورای ۶۱ هجری است. برای نمونه به سه مورد اشاره می‌کنم:

الف) کمتر کسی به سخن مکرر حسین بن علی در مصاف با اولین گروه از سپاهیان یزیدی (به سرکردگی حر بن یزید ریاحی) و در حین مذاکرات با نماینده‌ی عمر بن سعد و حتی در خطبه‌ی آغازین روز عاشورا، در برابر سپاهیان به صف ایستاده‌ی یزیدی، که می‌گفت: «دعونی انصرف عنکم الی مأمنی من الأرض؛ رهایم کنید تا از شما کناره بگیرم و به جایگاهی از زمین بروم که امنیت داشته باشم» توجه می‌کند و به دیگران توجه می‌دهد. چرا که هرکس می‌فهمد حسین بن علی برای جلوگیری از درگیری نظامی با یزیدیان، چندباره پیشنهاد خارج شدن از اراضی تحت حاکمیت یزید را داده است، تا به آن وسیله، از رویارویی مسلمانان و خون‌ریزی مجدد بین آنان جلوگیری کند و به مکانی که امنیت خود و همراهانش را تأمین کند، پناه ببرد. این رویکرد امام (ع) هیچ منافاتی با انجام وظایف امامت و امر به معروف و نهی از منکر نداشت و اگر این پیشنهاد پذیرفته می‌شد (که با نامه‌ی عمر بن سعد و قبول آن از سوی عبید الله بن زیاد، ظاهراً فیصله یافته بود که شمر بن ذی‌الجوشن مانع چنین تصمیمی از سوی ابن زیاد شد و او را به هجوم و نبرد، ترغیب و راضی کرد) هم‌چون برادرش امام مجتبی، وظایف امامت را انجام می‌داد.

خوب است که از خود بپرسیم اگر به امام اجازه می‌دادند که از مرزها خارج شود، چه رفتاری از ایشان صادر می‌شد؟ آیا باز هم می‌گفت: «من مأمور به نبرد و شهادت هستم، چون خدا خواسته است که مرا در همین سفر و در همین

مکان، شهید ببیند؟!!». آن‌گاه در برابر این پرسش امام (ع) از سپاه یزیدی، در روز عاشورا که: «آیا من به نبرد با شما آمدم یا شما به نبرد من آمدید؟ آیا من راه را بر شما بستم یا شما راه را بر من بستید؟؛ **أأنا جئت الی محاربتکم‌ام انتم جئتمونی الی محاربتی؟ أأنا صددت الطریق عنکم‌ام انتم صددتمونی عن الطریق؟**» و پس از این پرسش‌ها می‌گوید: «مرا رها کنید تا به مأمنی در روی زمین بروم».

پاسخ آنانی که می‌گویند: «حسین (ع) از مدینه به قصد رویارویی (خواه برای تشکیل حکومت و یا برای شهادت) با یزید و یزیدیان خارج شد و قیام کرد، در برابر این پرسش‌های امام (ع) در روز عاشورا، طبیعتاً باید این باشد که این شما (امام حسین) بودید که برای جنگ با یزید اقدام کردید!!.

اگر ادعای رایج شیعیان در نسبت دادن قیام علیه یزید به امام حسین درست باشد، باید مدعی شوند که: «امام (ع) در سخن صریح خود در روز عاشورا، نعوذ بالله، خدعه کرده است!!» درصورتی که روی سخن امام (ع) با مردمی است که برای او نامه نوشته و او را به کوفه دعوت کرده‌اند و در مقام اتمام حجت و چاره‌جویی برای دین و دنیای خود و کوفیان است. در چنین موقع و موضعی، جای خدعه و نیرنگ نیست.

اینکه پاسخ داده شود که: «**الحرب خدعة**؛ جنگ مبتنی بر نیرنگ است» مربوط به تاکتیک‌های جنگی از سوی کسی است که نیت خود را از لزوم درگیری پنهان نکرده و نمی‌کند ولی روش پیروزی خود را در غافل‌گیر کردن دشمن، می‌بیند.

ب) نگاه کنید به آشنایی شیعیان از زندگی حسن بن علی، امام مجتبی (ع)، و میزان اطلاعات آنان از اقدامات ایشان درباره‌ی هدف اصلی امامت ائمه‌ی هدی(ع) و اهمیت حفظ امنیت جان و مال و ناموس مسلمانان تا معلوم گردد که واگذاری خلافت اسلامی به معاویة بن ابی سفیان و صلح و بیعت با وی

(علی‌رغم همه‌ی تلخی‌های آن) در برابر حفظ امنیت آدمیان و جلوگیری از ریخته شدن خون ایشان به دست ستمگران، متاعی بسیار کم‌ارزش و وانهادنی است.

پ) بی‌اطلاعی یا آگاهی بسیار اندک شیعیان (جز فقیهان) از زندگی دو گوهر تابناک امامت، یعنی امام باقر (ع) و امام صادق (ع) که توفیق بیشتری برای انجام وظایف اصلی امامت (تبیین شریعت) یافته‌اند، نشانه‌ی بارزی از این بی‌توجهی است.

دوگانگی تعجب‌آوری در جامعه‌ی شیعه پدید آمده است. در نهادهای علمی و فقهی شیعه، میدان‌دار اصلی تبیین شریعت، امام باقر و امام صادق‌اند و در ردیف‌های بعدی، امیرمؤمنان علی(ع)، موسی‌بن جعفر و علی بن موسی الرضا(ع) قرار دارند و تقریباً هیچ نامی از امام مجتبی و حسین بن علی و امام سجاد (ع) نیست و اگر هست بسیار اندک است.

در نهادهای اجتماعی غیرعلمی، ترتیب دیگری دیده می‌شود. حسین بن علی (ع) در صدر است. فاطمه (س) و امیر مؤمنان (ع) و موسی بن جعفر (ع) و علی بن موسی (ع) و امام مجتبی (ع) و امام جواد (ع) در رده‌های بعدی قرار می‌گیرند. یعنی اصولاً نامی از امام باقر و امام صادق (ع) نیست.

اگر به مجموعه‌ی ماجراهای پس از حکومت امیر مؤمنان علی (ع) و تمامی دوران امامت امام مجتبی (ع) و تمامی دوران امامت سیدالشهداء (ع) نگاه کنیم و تاریخ را قطعه قطعه نپنداریم، به تفاوت عجیب حقیقت نقش امامت با ادعاهای رایج در جوامع شیعی امروز پی برده و فاصله‌ی تشیع حقیقی و علمی تا تشیع ادعایی و صرفاً احساسی را درک خواهیم کرد.

به‌عبارت دیگر برخی در پی تحقق پندارهای خویش‌اند و تصمیم گرفته‌اند که با هر توجیه و تحلیلی که باشد (خواه منطبق با واقع و یا مخالف با آن)، تصویری

از امامت و امامان و اولیاء الهی ارائه کنند که ساخته‌ی ذهن آنان است. بنابراین چاره‌ای جز چشم بستن و نادیده گرفتن برخی حقایق و وقایع و گفتار و رفتار زندگی بزرگان شریعت، نداشته و ندارند.

البته با توجه به اختلاط گزارش‌های صحیح و ناصحیح در مقوله‌ای به نام تاریخ هر انسانی ناگزیر از بررسی و سره و ناسره کردن مطالب است و در نهایت، باید دست به گزینش بزند و براساس معیارهای برتر علمی، مطالب نزدیک‌تر به واقع را شناسایی کرده و به آن ملتزم شود. مهم این است که هرگز به گزینش گزاره‌های متناقض و متضاد، دست نزند.

مثلاً، نمی‌توان سخن از خُلق عظیم پیامبر (إنک لعلی خلق عظیم) و «بُعثت لأتمم مکارم الأخلاق» و ممانعت شدید پیامبر از ترور (الإسلام قید الفتک) را در کنار گزارش برخی تاریخ‌نویسان در مورد دستور به ترور هجو کنندگان پیامبر، از سوی ایشان قرار داد و به نتایج همه‌ی این گزارش‌ها ملتزم شد، مگر اینکه پذیرش تناقض، مجاز شمرده شود!!

تاریخ شریعت

درخصوص تاریخ و خصوصاً تاریخ شریعت و بزرگان شریعت، باید به چند نکته‌ی اساسی، توجه کنیم:

۱- اساساً نمی‌توان به نقل‌های تاریخی از وقایع زندگی بشر، چندان اطمینان کرد. دلیل اصلی و عمده‌ی این عدم اطمینان دو چیز است:

الف) جامع نبودن گزارشات، که سبب می‌گردد که در نهایت، بخشی از حقیقت گزارش شود و در اکثر موارد، بخش‌های دیگر حقیقت، پنهان باقی می‌ماند.

ب) اختلاط حق و باطل و سره و ناسره در گزارش‌های تاریخی، که سبب دشواری شدید کشف حقیقت گردیده است. کج‌فهمی‌ها، عدم شناخت و

برداشت‌های واژگونه‌ی غیرعمدی در کنار گزارش‌های تحریف شده‌ی عمدی و مبتنی بر دشمنی و انکار حقیقت، معجون غیرقابل اعتمادی را پیش روی بشر قرار داده و می‌دهد.

این مشکل، در تاریخ شریعت محمدی(ص) نیز تکرار شده و می‌شود. ممانعت از نگارش برخی متون مؤثر (مثل کلمات پیامبر) در قرن اول هجری و نبودن قدرت نگارش در اکثر مردم معاصر پیامبر و نقش تعیین کننده‌ی اتفاقات دهه‌های نخستین پدیداری اسلام، و گزارش از دور (پس از چند دهه از گذشت و تحقق وقایع) و عدم جامعیت گزارش‌ها و انگیزه‌های مختلف موجود برای تحریف حقیقت، و تأثیر به‌سزای آن در انحراف از نسخه‌ی حقیقی شریعت و نبودن روش پژوهش صحیح در تألیف و تدوین تاریخ شریعت و اولیاء شریعت، سبب تحریف‌های مسلّم در این تاریخ سرنوشت‌ساز شده است.

نتیجه‌ی طبیعی چنین تاریخ مغشوشی، سرگشتگی، عدم اطمینان و باقی ماندن اختلافات فاحش و خانمان‌سوز، بین فرق اسلامی بوده و هست و خواهد بود.

۲- تاریخ را به‌عنوان درس زندگی، باید شناخت. انتقال تجارب مثبت و منفی زندگی پیشینیان، به عبرت‌آموزی و بهره‌گیری صحیح از آن تجارب می‌انجامد و مسیر زندگی امروز و آینده‌ی بشر را هموار می‌کند. به همین خاطر گفته‌اند: «گذشته، چراغ راه آینده است».

اگر تاریخ و عبرت‌آموزی از تجارب پیشینیان نبود، بشر باید همیشه در حال تکرار زندگی روزمره، بدون هیچ پیشرفتی می‌بود. تجربه‌ی پیشین دیگران، منجر به دانش ما می‌شود تا از پیمودن راه‌های بن‌بست، پرهیز کرده و وقت خود را صرف تجارب جدیدتر کنیم. اگر این دانش نبود، ماهم باید راه‌های بن‌بست تجربه شده توسط دیگران را طی می‌کردیم و چه بسا وقتی برای پیمودن راه‌های منتهی به مقاصد، پیدا نمی‌کردیم.

حال اگر این درس (که باید زندگی‌ساز باشد و راه‌گشا) منافع منتظره‌ی خویش را نداشته باشد و به جای زندگی‌ساز بودن، زندگی‌سوز شود و به جای راه‌گشا بودن، راه‌بندان ایجاد کند، چه اتفاقی در زندگی بشر می‌افتد؟

انتقال نادرست اطلاعات تاریخی، نه تنها زندگی امروز آدمیان را خراب می‌کند که گناه تخریب زندگی آیندگان را نیز در پی دارد.

۳- معمولاً اظهارنظر قطعی در مورد تاریخ، نشانگر عدم آگاهی افراد از مقوله‌ی تاریخ است. کسی که به تاریخ معاصر خود و پیچیدگی‌های کشف حقیقت درخصوص برخی وقایع آن، توجه علمی کرده باشد (آن هم با امکانات فوق‌العاده‌ی اطلاع‌رسانی جامع و روزآمد زمان ما)، می‌داند که فاصله‌ی اطلاعات غیر پژوهشی ما از تاریخ معاصر با حقیقت واقعه، چندان زیاد است که نمی‌توان در مورد اکثر وقایع، اظهار نظر قطعی کرد.

برای نمونه به اظهارات اکثر مسؤولان رده‌های بالای پس از انقلاب در ایران مراجعه کنید که تمامی آنان از پیروزی انقلاب اسلامی همراه با از دست دادن بیش از ۶۰ هزار شهید (از روز ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷) سخن گفته و آن را بارها تکرار کرده‌اند، درصورتی که آمار رسمی بنیاد شهید این عدد را به کمتر از ۴ هزار شهید تقلیل داده است. یعنی وقتی پای پژوهش علمی و آمار به‌میان می‌آید، چنین نسبت ناهماهنگی را بین اطلاعات تاریخی غیر علمی و واقعیت برملا می‌کند.

حال تصور کنید که نسبت وقایع تاریخی و اعداد و ارقامی که از پس قرن‌ها و هزاره‌ها گزارش شده و می‌شود، با واقعیت و حقیقت جاری در زمان تحقق آن وقایع، چه درصدی از صحت و درستی را با خود خواهد داشت؟!!

۴- انگیزه‌ی الهی و شرعی موجود در ورای تاریخ شریعت که تعیین کننده‌ی مناسبات انسانی و اعتقادی پیروان شریعت است، هرگونه سهل‌انگاری و تسامح

در پذیرش یا نقل اطلاعات تاریخی غیر علمی (پژوهش نشده) را برای اهل علم و دانش، مرادف با عنوان «افتراء» قرار می‌دهد.

اگر تساهل و تسامح در این امر از سوی افراد عادی، پذیرفتنی باشد (که آن هم در بسیاری موارد، پذیرفتنی نیست) مطمئناً از سوی مدعیان علم شریعت، هرگز پذیرفته نخواهد شد.

۵- تعداد مسائل تاریخی اختلافی بین فرق اسلامی (که متأسفانه از سوی پژوهشگران توانا و با انصاف، هنوز بررسی نشده و یا اگر بررسی شده، به‌خاطر عدم وجود تحمل و عدم امکانات ناشی از آزادی بیان واقعی، هنوز منتشر نشده است) که نه تنها زندگی پیروان شریعت را نمی‌سازد که قرن‌های متمادی است که زندگی بسیاری را سوزانده و می‌سوزاند کم نیست.

با کمال تأسف، صحنه‌گردانان مؤثر این خانمان‌سوزی، عمدتاً کسانی بوده‌اند که مدعی علم شریعت بوده‌اند. یعنی نه تنها از علم خویش برای اطفاء آتش فتنه بهره نگرفتند، بلکه خود آتش‌بیار معرکه شدند.

بی‌توجهی عالمان شریعت به نقش اصلی خود در جامعه‌ی اسلامی، همان توبیخی است که در این خطبه‌ی ارزشمند، از سوی حسین بن علی (ع) متوجه عالمان شریعت شده است و سرتاسر آن را به بیانیه‌ای شدیداللحن علیه علمای اسلامی تبدیل کرده است.

۶- وقتی به مسائل تاریخی، نقش تاریخی عالمان متهتک و جاهلان متنسک را در متوقف ساختن رشد و تعالی اندیشه‌ی دینی و ممانعت شدید و جوسازی‌های فراوان آنان برای جلوگیری از اندیشه‌های علمی مخالف با نظریات رایج را بیفزاییم، از تأثیر بی‌بدیل تاریخ شریعت در زندگی پیروان شریعت محمدی (ص) هرگز غفلت نخواهیم کرد.

تاریخ اندیشه‌های شریعت باید به عنوان گذرگاهی مطمئن در جامعه‌ی اسلامی، مجدداً ورق بخورد و بازگشایی و بازبینی شود تا در پی آن، قدم‌های لازم برداشته شود.

هیچ‌کس در این بازبینی تاریخی اندیشه‌های اسلامی، از قرار گرفتن اندیشه‌ی خویش در معرض نقد و پرسش، در امان نمی‌ماند. به همین خاطر است که رهروان این راه، شدیداً مورد هجوم غیر علمی قرار گرفته و خواهند گرفت.

هرچند تجارب موجود از روند تحول فرهنگی و ابرام و پایمردی برخی از اهل دانش، این نکته را روشن ساخته که تهدید و تکفیرها مؤثر نیست و استفاده از نیروی فشار و روی آوردن به راهکارهای غیرعلمی به جای پاسخگویی علمی به نقدها و پرسش‌ها، در عصری که عصر خِرد شمرده شده و با انفجار اطلاعات و انقلاب ارتباطات شناخته می‌شود، ممکن است در پناه حمایت مقطعی اصحاب قدرت، چند صباحی به ادامه‌ی وضع موجود بیفزاید، ولی مطمئناً آینده‌ای نخواهد داشت و جایگاه خود را از دست خواهد داد.

۷- پیروان حقیقی پیامبر (ص) و ائمه‌ی هدی (ع)، برخلاف عالمان متهتک و جاهلان متنسک متکی به قدرت حاکمان اموی و عباسی، به پرسش‌ها و پرسشگران خوشآمد می‌گفتند و از نقد علمی، استقبال می‌کردند. ما نیز اگر مدعی پیروی حقیقی از اولیاء الهی هستیم، باید به بهترین نقدها و منتقدان، جایزه بدهیم تا معلوم گردد که بیان امام صادق(ع) که فرمود: «دوست‌داشتنی‌ترین مردم نزد من، کسی است که عیب مرا به من هدیه کند» (أحب الناس إلیّ من أهدی إلیّ عیوبی) در زندگی ما نیز واقعیت پیدا کرده است.

یعنی نزد پیرو حقیقی جعفر بن محمد (ع) باید نقد و انتقاد، هم چون هدیه‌ای دوست‌داشتنی باشد که هیچ هدیه‌ای از آن برتر شمرده نشود و باید منتقد را محبوب‌ترین انسان‌ها دانست!!

۸- وظیفه‌ی مهم و اساسی همه‌ی پژوهشگران شریعت، بازبینی و بازگشایی پرونده‌ی تمامی ساحت‌های اندیشه‌ی اسلامی به روی تمامی پژوهشگران و مشتاقان علم و دانش است.

بازخوانی اندیشه‌های پیشینیان و گزارش تفاوت آراء و نظریات کلامی و اعتقادی، اخلاقی، اصولی و فقهی (در جاهایی که تصور عدم اختلاف و تحقق اجماع و اتفاق می‌شود) می‌تواند اندیشه‌ی شریعت را در برابر انحصارطلبی‌های غیر علمی برخی مدعیان و هجوم عقل‌پیشگان به اندیشه‌های انحصاری آنان، بیمه کند و آن را به مبارزه‌ی علمی دو گروه (و نه مبارزه‌ی مطلق عقل‌گرایی با مطلق دین‌باوری) تبدیل کند.

واقعیت این است که یک گروه دین‌دار (که اکثریت عددی هم دارد) به‌خاطر ناتوانی در دفاع از اندیشه‌های خود، که به‌خاطر عدم ایجاد فضاهای لازم علمی، قوت استدلال خویش را از دست داده است، خود را به عنوان نماینده‌ی انحصاری شریعت، معرفی می‌کند و هرگونه رفتار غیرعلمی خویش را به اسم اسلام و شریعت، تمام می‌کند؟!

گزارش اندیشه‌های بدیل سایر عالمان شریعت باعث شکستن انحصار ناروایی می‌شود که دقیقاً بعد از دوران هویت‌سازی‌های مذهبی و فرقه‌ای قرون چهارم و پنجم، اندک اندک حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی را دچار رکودی غیر قابل وصف (در قرون وسطای اسلامی) کرد و سبب اصلی انحطاط جامعه‌ی اسلامی را فراهم ساخت.

۹- جامعه‌ی اسلامی نیز پس از این همه تکفیر و تفسیق مؤمنان و متشرعان دیگراندیش، درس لازم را از تاریخ گرفته است و به همین دلیل، کمتر به ادعاهای تکفیر و تفسیق که موجب انحطاط فکری آنان شده است، توجه می‌کند.

هر فردی از این جامعه، اندیشیدن به آنچه می‌شنود، می‌بیند و می‌خواند را باید به عنوان مسؤولیتی انسانی برعهده گیرد و البته باید از کم‌حوصلگی و شتاب در ردّ یا قبول اندیشه‌ها، شدیداً پرهیز کند و بررسی‌های اطمینان‌بخش را هیچ‌گاه از نظر دور ندارد (فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه).

۱۰- مشکل تاریخی بازبینی و بازگشایی پرونده‌ی اندیشه‌ی اسلامی، چیزی جز کمبود امکانات و فراوانی موانع نیست. هر پروژه‌ای با این دو خصیصه (کمبود امکانات و کثرت موانع) همراه باشد، معمولاً به نتیجه نمی‌رسد، مگر آنکه عزمی جدی و امیدی اطمینان‌بخش به پیروزی و بهره‌مندی در صاحبان پروژه، وجود داشته باشد.

رهروان توانا و خطرپذیر این راه دشوار و پرثمر، گرچه چندان فراوان نیستند، ولی از کمی تعداد خویش هراسی به دل راه نمی‌دهند و می‌دانند که بسیاری از عالمان و دانش‌پژوهان و پیروان علم و دانش، دل در گرو این تلاش‌ها دارند و منتظر فرصتی مناسبند تا علایق درونی خویش را آشکار کنند. آنان به این گفته‌ی امیر مؤمنان علی‌بن ابی‌طالب(ع) ایمان دارند که: «در راه هدایت، از کمی همراهان نباید هراسید...» (لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقلّة اهله...).

آنانی که با ادعای حقیقی پیروی از شریعت محمدی با محوریت تفسیر و تبیین علوی، پا به میدان زندگی گذاشته‌اند، چشم خود را بر پیدا و پنهان واقعیات نمی‌بندند و منتظر عنایت و رحمت الهی بوده و هستند.

نباید فراموش کنیم که ما نیز با اندیشه‌ها و رفتارهای خود، تاریخی را برای آیندگان رقم می‌زنیم که می‌تواند پر از عبرت باشد. اگر بی‌توجه به جهات مثبت و منفی زندگی، روزگار را سپری کنیم، تاریخی پرابهام و نارسا را باقی می‌گذاریم و اگر با اتکای به عقل و دانش و تجارب مثبت پیشینیان، راه زندگی را بر خود هموار کنیم، تاریخی شفاف و رسا از خود به یادگار خواهیم گذاشت.

ما باید به سهم خود از تاریخ گذشته نیز، ابهام‌زدایی کنیم تا گوهری به‌نام تجربه‌ی مثبت را از صدف آن بیابیم، وگرنه هم چون پیشینیان، باید تشنه لبان، گرد جهان، به گشت و گذار پردازیم در حالی که یار در خانه و آب در کوزه داریم و خود از چنین دارایی دل‌انگیز و فرح‌بخش بی‌خبریم و همیشه در تلاش بی‌ثمریم.

حقیقت امامت

نمی‌دانم این فرصت را می‌توان به شناخت امامت، اختصاص داد یا خیر؟

مقصود من از امامت، نه آن تعاریفی است که به تعارف، بیشتر شباهت دارد تا به واقعیت. امام را مظهر خلیفة اللهی دانستن و یا مَظهر و مُظهر عبودیت شمردن و او را واجد علم و قدرت و ولایت مطلقه‌ی الهی معرفی کردن و او را واجد علم ماکان و مایکون و ماهو کائن خواندن، گرچه با رویکردهای عرفان نظری سازگار باشد، ولی چه سهمی از شناساندن و شناخت و درک واقعی و عینی امامت برای اکثریت نزدیک به اتفاق مسلمانان و شیعیان، برعهده می‌گیرد؟!!

اگر اثر چنین تصویر و تصوری از امامت، همین باشد که توده‌ی مردم فهمیده‌اند که برای شفای بیماران، ادای بدهی بدهکاران، بخشش بزه بزهکاران، و راحتی خیال گناهکاران و امثال آن باید به امامان (ع) مراجعه کرد و آن‌ها را منشأ اثر دانست، و این عملکرد و تصور مورد تأیید مفسران عرفانی امامت است، باید به خدا پناه برد!!

اگر آثار دیگری دارد، چرا آن را در آثار مکتوب منتشر شده و تبلیغات صوتی و تصویری، مشاهده نمی‌کنیم و اعتراضی به این برداشت‌های عوامانه صورت نمی‌گیرد. بالا بردن عناوین در عالم ذهن، بدون آنکه آثار روشنی در عالم عین و

واقع داشته باشد، چه ثمری دارد و آیا با هدف خدای سبحان از جعل منصب امامت سازگاری دارد.

آیا امامت به معنی حکومت و زعامت سیاسی است که در یاد و خاطره‌ی اکثر شیعیان نشسته است و با بحث ولایت فقیه در ایران پس از انقلاب، درهم آمیخته است؟!! اگر چنین است، علم خداوند به عدم تحقق حکومت و زعامت سیاسی ۹ نفر از ۱۲ نفر، ولو برای یک دقیقه با جعل الهی که ناشی از اراده و فعل خداوند سبحان است (که عقلاً غیر قابل تخلف است)، هیچ تعارضی پیدا نمی‌کند؟!!

اگر بحث شایستگی و شأنیّت است (منصب حقیقی) و این شایستگان را باید حضور حاضر، وجود ناصر (یاری‌گر) و قیام حجت در یک عهد و پیمان، با نام بیعت به منصب واقعی قدرت برساند، چرا این سخن را آشکارا با مردم در میان نمی‌گذاریم و اختلاف حقیقت و واقعیت را با توجه به آثار اعتقادی، اخلاقی و حقوقی مشخص آن، تفسیر نمی‌کنیم و اختلاف خانمان‌سوز شیعه و سنی را در بحث حکومت، پایان نمی‌بخشیم؟!!

چرا به گفته‌ی مرحوم آیت‌الله بروجردی، بر مطلب اساسی و بنیادین تبیین و تفسیر شریعت به عنوان شاخصه‌ی اصلی امامت شیعه انگشت اهمیت نمی‌گذاریم؟!! چرا این مأموریت حقیقی و واقعی ائمه‌ی هدی (ع) را که به عنوان ثقل اصغر، در کنار سند و مدرک بی‌بدیل شریعت، یعنی قرآن کریم (به عنوان ثقل اکبر) به عنوان مأموریتی بس عظیم و امانتی سترگ برعهده‌ی آنان قرار گرفته است را کوچک می‌شماریم و آن را در برابر حکومت که به گفته‌ی امیر مؤمنان علی (ع) کمتر از آب دماغ بز ماده یا کفشی کهنه و یا کمتر از برگ کاهی که مورچه‌ای آن را حمل می‌کند شمرده شده، از ارزش آن غافل می‌شویم.

بدیهی است که هر حکومتی بر جامعه‌ی مشتاق اسلام و قوانین آن، متکی بر معارف و احکام اسلامی، شکل می‌گیرد و اگر کسانی متصدی رسمی تفسیر و

بیان شریعت باشند، سخن آنان امیر سخن و سخن امیر خواهد بود، که گفته‌اند: «العلماء حکام علی الملوک؛ دانشمندان بر حاکمان حکومت می‌کنند». این حکومت و ریاست حقیقی، چه با ریاست ظاهری همراه شود و چه تفکیک گردد، از بین نخواهد رفت و استمرار آن تضمین شده است.

امامت را از آن جهت مبین و مفسر رسمی شریعت باید دانست که آنان متکی بر متونی مکتوب و خطا ناپذیر، اظهار نظر می‌کنند. دو متن «قرآن کریم» و «مصحف یا کتاب علی». درباره‌ی قرآن، همه‌ی مطالب کلی گفته شده است، اما در مورد کتاب علی یا مصحف علی، کمتر اطلاعی در بدنه‌ی جامعه‌ی اسلامی و حتی شیعی، از آن منتشر شده است. اصل وجود این کتاب، از سوی تمامی گرایش‌های شیعی و سنی، پذیرفته شده است. البته در چند و چون مطالب آن، اختلاف نظرهای گوناگونی دیده می‌شود، ولی در این نکته توافق وجود دارد که این کتاب یا مصحف، املاء پیامبر خدا (ص) و خط علی بن ابی طالب(ع) است. صحیح بخاری (ج۴، ص۳۰)، مسند احمد بن حنبل (ج۱، ص۱۱۰)، کتاب الام شافعی (ج۲، ص۱۶۱؛ أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء قال: فی کتاب علی رضی الله عنه «من لم یجد نعلین و وجد خفین فلیلبسهما» قلت: أتتیقن بأنه کتاب علی؟ قال: ما أشک أنه کتابه)، که به نقل اقرار و تأکید عطاء بن وائل، بر صحت انتساب آن به علی (ع) پرداخته (و ابوحنیفه او را راستگوترین مردم زمان خود خوانده است)، کتاب «محلّی» ابن حزم اندلسی (ج۷، ص۱۰۲ و ۱۰۳ و ج ۱۰، ص۳۵۳ تا ۳۵۵) از طائفه‌ی ظاهریه‌ی اهل سنت (پیروان داود اصفهانی)، و اقاریر کثیری از بزرگان راویان و یا فقیهان اهل سنت هم چون محیی‌الدین نووی (المجموع ج۱۸، ص۳۵۶)، ابن حجر عسقلانی (فتح الباری، ج۱۲، ص۲۳۰ تا ۲۳۲)، ابن کثیر شافعی (تفسیر ابن کثیر، ج۲، ص۸۰. البدایه و النهایه ج۷،

ص۲۹۸)، شوکانی (فتح القدیر، ج۲، ص۵۹. نیل الأوطار ج۷، ص۱۵۰ تا ۱۵۲) و محمد بن اسماعیل کحلانی (سبل السلام، ج۳، ص۲۳۴ و ۲۳۵) عینی (عمدة القاری، ج۱۴، ص۲۹۴ و ۲۹۵) متقی هندی (کنز العمال، ج۵، ص۸۷۰) ذهبی (میزان الاعتدال، ج۱، ص۳۸۱) و... بر وجود چنین متن مکتوبی گواهی داده و می‌دهند.

پس از اثبات تواتر اجمالی نسبت به وجود کتاب علی و اینکه ایشان براساس قرآن و این کتاب، اظهار نظر شرعی می‌کرده است بین تمامی گروه‌های شناخته شده‌ی اسلامی (اعم از شیعه و سنی)، می‌توان به نقل آنانی که این کتاب را دیده و یا با خود داشته و افراد راستگویی بوده‌اند، اعتماد کرد. از امام صادق (ع) و امام باقر (ع) درخصوص چند و چون آن، روایات صحیح‌السندی وارد شده است که در کلیات، با روایات اهل سنت درباره‌ی این کتاب، توافق دارد.

مضمون روایات شیعی این است که: «تمامی احکام حلال و حرام شریعت محمدی (ص) که در قرآن نیامده است، در کتاب علی موجود است». به امید خدا، در آینده‌ای نه چندان دور، مقاله‌ای بلند در این خصوص، منتشر خواهم کرد و جزئیات مطلب را در اختیار مخاطبان، قرار خواهم داد.

این دو سند مکتوب، همان است که پیامبر خدا با عنوان: «انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی (سنتی) ما إن تمسکتم بهما، لن تضلوا أبدا؛ من دو امر سنگین را در میان شما باقی می‌گذارم. قرآن و عترت (یا سنت) خودم را. تا هنگامی که به هر دوی آنان تمسک کنید، هرگز گمراه نمی‌شوید».

بی‌توجهی به تفسیر عترت، پس از اقرار به بودن مصحف علی برای تبیین شریعت، وجه منطقی و معقولی ندارد. البته اجتهاد، در فهم متون یادشده (قرآن و کتاب علی)، می‌تواند به اختلاف نظر در احکام فقهی، منتهی شود، چرا که متن

کتاب علی (ع) در دسترس مجتهدان و پژوهشگران (غیر از ائمه‌ی هدی و برخی اصحاب خاص ایشان)، نبوده و نیست ولی در جایی که منطقة الفراغ عقل است و سند معتبری از متن آن کتاب حکایت می‌کند، نمی‌توان با ادعای اجتهاد، از نص آن چشم پوشید.

امامت به این معنی، اوج شکوفایی تاریخی‌اش را در دوران امام باقر و امام صادق گذرانده است که تا دوران امام علی بن موسی الرضا (ع) کم و بیش ادامه داشت. پس از آن با اختلافات شدید شیعیان با یکدیگر، مجدداً گزارش‌های مربوط به تفسیر و تبیین شریعت از سوی ائمه، با رکود نسبی مواجه شد.

یک پرسش اساسی

قدر متیقن آن است که حسین بن علی (ع) وارث کتاب علی بوده و آن را نزد خود نگهداری می‌کرده است. حال باید پرسید که چرا در خصوص تبیین شریعت از ایشان بهره‌ی لازم گرفته نشده و یا درباره‌ی تفسیر شریعت، از ایشان گزارش معتنابهی به ما نرسیده است؟!. این اتفاق ناشی از یک یا چند نکته است:

الف) مردم زمان حضور ایشان، چنین شأن و مرتبه‌ای برای امام (ع) قائل نبوده‌اند.

ب) عده‌ی معدودی که به این نقش ایشان واقف بوده‌اند، امکان ارتباط نزدیک و علمی با ایشان را پیدا نکرده‌اند.

پ) گزارش‌های اصحاب امام (ع) مکتوب نشده و به ما نرسیده است.

ت) نقش اصلی امامت ایشان، تحت الشعاع واقعه‌ی تاریخی کربلا واقع شده و این واقعه‌ی فرعی، اصل جایگاه امامت و تلاش‌های ایشان برای تبیین و تفسیر شریعت را از همان آغاز دوران پس از شهادت، به فراموشی سپرده است.

ث) متون تفسیری شریعت به نقل از حسین بن علی (ع) در گذر زمان مورد بی‌توجهی قرار گرفته و بسنده کردن شیعیان به عزاداری و برگزاری مراسم ماتم، سبب غفلت از سایر ابعاد وجودی امام (ع) شده است.

خلاصه کردن شناخت شیعیان از حسین بن علی (ع) به واقعه‌ی کربلا و صرفاً به وجه حماسی یا عاطفی آن (که تنها بخش کوچکی از حقیقت و واقعیت است)، تحریف آشکاری است که نه تنها کسی از عالمان طرفدار اندیشه‌های رایج، آن را نامطبوع ندانسته و نمی‌داند که تأکید غیر طبیعی بر جنبه‌ی احساسی و عاطفی آن از سوی عالمان، این تحریف را به امری پسندیده تغییر ماهیت داده و گویا از باب وظیفه‌ی شرعی امر به معروف!! مستمراً بر برگزاری سنتی مراسم عزاداری، اصرار می‌ورزند.

بازبینی مبحث امامت و مبانی معرفتی و استدلالی آن، مسؤولیتی دشوار در جامعه‌ی مذهبی متکی بر عواطف و احساسات است. باید با پذیرش احساسات طبیعی، اندک اندک این جامعه را به بازبینی و بازخوانی اندیشه‌ها و تاریخ متکی بر پژوهش‌های علمی و پاکسازی صحنه‌ی اندیشه و تاریخ از تکیه بر احساسات غیرطبیعی و غلو آمیز و دروغ، سوق داد و مبتنی بر پذیرش حق و انکار باطل و دروغ، قدم‌های لازم و کافی را برداشت.

تردیدی نیست که حقیقت وجودی امامان و امامت، از طریق دروغ و غلوّ پیروان (در اندیشه و احساس) نه تنها حمایت نشده و نخواهد شد که شدیدترین صدمات را زده و خواهد زد. دوستی دروغگویان و غالیان، تا وقتی است که با دروغ و غلوّ آنان مخالفت نشود. اگر این بنای نیرنگ و نادانی مورد هجوم قرار گیرد، تمامی حقیقت را برای دفاع از خود، ذبح خواهند کرد.

درخصوص رفتار حسینی، مقاله‌ای در وبلاگ «شریعت عقلانی» منتشر کرده‌ام که مخاطبان گرامی را به مراجعه‌ی به آرشیو و مطالعه‌ی آن دعوت می‌کنم (ضمناً

متن یک سخنرانی در اصفهان را نیز در همین خصوص، می‌توانید در آدرس یاد شده، مشاهده کنید).

لزوم بازنگری اندیشه و تاریخ شریعت

برگردیم به اصل مهم لزوم بازنگری و بازخوانی اندیشه و تاریخ شریعت و در پایان سخن، تأکید مجددی بر این امر راه‌گشا و مؤثر داشته باشیم.

مشکل اساسی ما، بسنده کردن اکثریت جامعه به دین‌داری تقلیدی و غیرمحققانه است. تنگ‌حوصلگی‌های ناشی از تنبلی یا تعصب برخی سنت‌گرایان و تن‌آسایی برخی متجددان، راه را بر تحرک علمی و رونق بازار نقد و بررسی در حوزه‌ی شریعت و مذهب، بسته است. چاره‌ی کار در تلاش و کوشش همه جانبه (اجتهاد کلامی، اخلاقی، اصولی و فقهی) است.

اگر این کار به‌صورت جمعی انجام گیرد، از نگرانی‌ها و وحشت انفراد می‌کاهد و یا آن را منتفی می‌کند، و به‌خاطر هم‌فکری و مباحثه، از ثبات و صلابت علمی بیشتری برخوردار خواهد شد.

مناسب است که در ردّ دین تقلیدی، به سخنی که از امیر مؤمنان علی (ع) و امام جعفر صادق (ع) نقل شده است، توجه کنیم که گفته اند؛ «من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال، و من أخذ دینه من الکتاب و السنة زالت الجبال و لم یزل؛ کسی که دینش را از دهان افراد گرفته باشد، افراد دیگری دین او را از بین می‌برند، و کسی که دینش را از قرآن و سنت گرفته باشد، کوه‌ها از بین می‌روند، و دین او از بین نمی‌رود» (وسائل الشیعه، آل البیت، ج ۲۷، ص ۱۳۲ شماره‌ی ۳۳۴۰۳). این حدیث را بزرگانی چون شیخ کلینی در مقدمه‌ی کتاب «کافی، ج ۱، ص ۶» و شیخ مفید در کتاب «تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۷۲» نقل کرده‌اند.

اکنون برخی از مسائل مهم اندیشه‌ی دینی، که بازبینی آن لازم و اختلاف‌نظر عالمان شیعی در آن تحقق یافته است (و برداشت عمومی، نظریه‌ی رایج را نظریه‌ای اتفاقی و اجماعی ارزیابی کرده و می‌کند) و هریک از رویکردها، آثار فراوان و متفاوتی در اندیشه و زندگی پیروان شریعت دارد، را مختصراً گزارش می‌کنم:

یکم) جایگاه حقیقی انسان در هستی. بحث اشرف مخلوقات بودن انسان و تمایز مطلق آدمی بر سایر موجودات و خود را جانشین خدا و یا محور هستی دانستن، در برابر اعتقاد به شرافت و کرامت انسان، در کنار سایر موجودات شریف و با کرامت و باور به تمایز نسبی موجودات، یکی از مطالب بسیار مهم و مبانی اساسی در شاکله‌ی اندیشه‌ی انسانی و اسلامی است و تفاوت‌های بنیادینی را در پذیرش و یا عدم پذیرش بسیاری از اندیشه‌ها، پدید می‌آورد.

اصولاً بحث انسان‌شناسی، مقوله‌ای بسیار تعیین کننده در جهان‌بینی و هستی‌شناسی افراد و جوامع است. ساده‌انگاری و تلقی به قبول کردن اندیشه‌های رایج بشری و یا الهی بدون بازبینی این مبحث و دلایل مورد ادعا، کار تحقیق و پژوهش در حوزه‌ی معارف شریعت را مختل می‌کند و مانع دست‌یابی به حقیقت می‌گردد.

دوم) وحدت دین الهی و کثرت شرایع. جداسازی مفهوم دین از شریعت و تعیین مراد و مقصود متون اولیه‌ی شریعت از این عناوین، امری لازم و تعیین‌کننده است. بی‌توجهی به تفاوت‌های این عناوین، منشأ بسیاری از اختلافات و درگیری‌های علمی‌شده است.

سوم) چند و چون نسبت عقل و نقل. اظهارنظرهای شتاب‌زده و عدم تفکیک بین دو حجت خداوندی، یعنی عقل و پیامبران و سکوت عمدی عالمان شریعت

درخصوص نسبت بین این دو حجت الهی است که موجب درهم ریختگی شدید اندیشه‌ی اسلامی در قرون وسطای اسلامی‌شده است.
تبیین نسبت بین عقل و نقل با تکیه بر نصوص شریعت (روایات معتبره) و با استفاده از عناوین به‌کار رفته در آن‌ها، کار دشواری نبوده و نیست. در متون معتبره از عقل، به عنوان حجت باطنی و از وحی و نقل پیامبران الهی، به عنوان حجت ظاهری نام برده شده است. به‌عبارت دیگر این ظاهر است که باید خود را در خدمت باطن قرار دهد و خود را با آن منطبق کند.
به همین جهت در قرآن کریم تأکید کرده است که سرشت بشری (که بر عقل استوار است) مبنای دین است، و اگر کوچک‌ترین تخلفی از سرشت بشری، در دین و شریعت پدیدار گردد، آن دین یا شریعت، استوار نخواهد ماند، و تنها راه استواری دین خدا، انطباق دائمی آن با سرشت عقلانی بشر است (فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها...).
چهارم) چند و چون نظریه‌ی عصمت پیامبران (ص) و ائمه‌ی هدی (ع). شیخ صدوق (ره) و استادش ابن ولید قمی (ره) و بسیاری از علمای قم در زمان ایشان، ملاک و معیار تشخیص غالیان را در اعتقاد به عصمت پیامبر از سهو و خطا دانسته‌اند. یعنی هرکس خطای عملی پیامبر را در رفتارهای بشری او قبول نداشته باشد و او را در این موارد نیز معصوم بشمارد، از منظر شیخ صدوق و علمای قم در آن زمان، جزء غالیان شمرده می‌شدند. در برابر ایشان، شیخ مفید و اکثریت فوق‌العاده‌ای از عالمان شیعی پس از ایشان قرار دارند که قائل به عصمت پیامبر از خطا در رفتارهای عادی و بشری ایشانند.
پنجم) سیر تکوّن و تطوّر نظریه‌ی امامت. دیدگاه عمومی اکثریت شیعیان تا زمان امامت امام حسن عسکری (ع) ادامه‌ی امامت از نسل فاطمه (س) و علی (ع) تا قیام قیامت بوده است. دیدگاه انحصار امامت به امیر مؤمنان و یازده فرزند ایشان

از نسل فاطمه (س) و انتهاء به عدد دوازده، عمدتاً پس از غیبت امام دوازدهم(ع) مطرح شد. این دیدگاه، ابتدا در اقلیت کامل بود و پس از چند دهه، اکثریت عددی شیعیان را با خود همراه کرد. گزارش‌های تاریخی عالمان شیعی دوازده امامی از این دوران، خبر از شدت بحران دارد و به‌همین دلیل، این دوره را دوره‌ی حیرت و سرگردانی شیعیان نام‌گذاری کرده‌اند. شیخ صدوق، کتاب «الإمامة و التبصرة من الحیرة» را در دهه‌های آغازین غیبت کبری نوشته است.

دیدگاه‌های برخی عالمان شیعی ساکن قم و ری در مورد چند و چون امامت را عالمان شیعی، هم چون شیخ مفید (استاد شیخ طوسی و سید مرتضی) در کتاب «تصحیح الاعتقاد» و «نوبختی» در کتاب «فرق الشیعه» (که معاصر غیبت صغری بوده است) مختصراً گزارش کرده‌اند. آنچه دوست عزیز و فاضلم، جناب آقای دکتر محسن کدیور در مقاله‌ی اخیرشان تحت عنوان «نظریه‌ی علمای ابرار» از دیدگاه عالمان بزرگ و مورد احترام جامعه‌ی شیعه‌ی نزدیک به عصر حضور ائمه(ع)، هم‌چون ابن جنید اسکافی نقل کرده‌اند، گوشه‌ای از نگاه‌های متفاوت عالمان شیعی درباره‌ی مفهوم امامت است.

جوّ سازی‌هایی که پس از انتشار این دیدگاه، پدیدار شد، جداً جای سؤال دارد!! معلوم نیست که انتقاد و ناراحتی آقایان برای چیست؟ آیا مدعی‌اند که گزارش یادشده، فاقد اعتبار تاریخی و نسبت دروغ به عالمان یادشده است؟!! یا مدعی‌اند که نباید جامعه‌ی پرسشگر امروز را از دیدگاه‌های متفاوت یادشده با خبر کرد؟!!

اگر دیدگاه‌های رایج شیعه در باب امامت، قابل دفاع است (که برخی مسائل آن حقیقتاً با مبانی علمی، عقلی و نقلی معتبر، قابل دفاع است) نباید از طرح مجدد دیدگاه‌های دیگر، هراسی داشت. و اگر تصور می‌کنند توان دفاع از نظریات رایج، در برابر نظریات امثال ابن جنید را ندارند، باید به خود و جامعه‌ی شیعه پاسخ دهند که آنان از چه چیزی دفاع می‌کنند و مردم را به چه مطلبی فرا

می‌خوانند؟!!. اگر عمری باقی باشد و خداوند توفیق دهد، در آینده‌ای نه‌چندان دور، به این مبحث خواهم پرداخت (همچنین نگاه کنید به: «الفوائد الرجالیة» علامه‌ی بحرالعلوم و گزارش دکتر مدرسی طباطبائی در کتاب «مکتب در فرایند تکامل»).

ششم) دیدگاه‌های تحریف یا عدم تحریف قرآن. چگونه است که عالمانی شیعی هم‌چون مرحوم علامه‌ی مجلسی و محدث نوری، با ادعای تحریف قرآن (که معتبرترین سند و مدرک کلّ شریعت و متن اتفاقی مسلمانان را هم‌چون ادعای برخی عالمان اهل سنت، از اعتبار می‌اندازد و عملاً می‌تواند به دیدگاه اضمحلال شریعت اسلامی، یاری رساند) کاملاً با عزت و احترام، از سوی طرفداران نظریات رایج (که قائل به عدم تحریف قرآن‌اند) پذیرفته می‌شوند، ولی در برابر دیدگاه‌های مؤمنانه و منتقدانه‌ی برخی عالمان شیعی معاصر (که در مقایسه با تبعات دیدگاه امثال مرحوم مجلسی، نظریات آنان به مراتب رقیق‌تر است و ضربه‌ی کمتری به اندیشه‌ی رایج –و نه به شریعت– می‌زند) هرگونه رفتار خلاف مروت و مدارا را مشاهده می‌کنیم؟

چرا عالمان نواندیش معاصر، مورد هجوم قرار می‌گیرند و دیدگاه‌های روش‌مند و علمی آنان تحمل نمی‌شود، در حالی که طرفداران نظریه‌ی تحریف قرآن، همچنان با عزت و احترام باقی مانده‌اند!!؟ (نگاه کنید به «مرآة العقول، ج۱۲، ص۵۲۵ اثر علامه‌ی مجلسی» که ادعا می‌کند «بسیاری از روایات صحیحه که از نظر معنی متواترند، بر نقص و تغییر قرآن موجود دلالت می‌کنند. گمان می‌کنم که روایات تحریف قرآن، کمتر از روایاتی که امامت را اثبات می‌کنند نیست!!». برخی به ایشان نسبت داده‌اند که گفته است: «آیات قرآن از ۱۷۰۰۰ آیه به کمتر از ۶۷۰۰ آیه تقلیل یافته است!!». ایشان در همین کتاب (ج۳، ص۲۴۴) به نقل از کتاب «ثواب الأعمال شیخ صدوق» روایتی را از امام صادق آورده است که؛

«سورة الأحزاب... کانت أطول من سورة البقرة لکن نقصوها و حرفوها؛ سوره‌ی احزاب... طولانی‌تر از سوره‌ی بقره بوده است، ولی برخی مسلمانان آن را ناقص کرده و تحریف کرده‌اند»!!!).

هفتم) چند و چون و بود و نبود عالم برزخ و پرسش‌های عالم قبر. خوب است که بدانیم، امثال مرحوم کلینی (کافی، ج۳، ص۲۳۷) و شیخ مفید (المسائل السرویه، ص۶۱ تا ۶۳)، مبتنی بر روایات صحیحه و جمع بین ادله، معتقدند که: «جز برای کسانی که ممحّض در ایمان یا کفرند، برای سایر انسان‌ها (که عمل نیک و بد آنان با هم مخلوط است) سؤال و جواب عالم قبر نیست. مرگ به منزله‌ی خوابی آرام و طولانی است، تا هنگامی که همگان برای حسابرسی روز رستاخیز، از خواب دراز خود بیدار می‌شوند».

هشتم) مبانی نفی یا اثبات حجیت قیاس فقهی. با توجه به گزارشات فقیهان شیعه از افرادی چون یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان (از اصحاب امام هشتم) و ابن جنید اسکافی، این گروه از فقیهان و عالمان شیعه، به حجیت قیاس فقهی قائل بوده‌اند. از مرحوم شیخ حبیب الله رشتی نیز نقل شده است که: «تنقیح مناطی که عالمان شیعه به آن معتقدند، همان قیاس فقهی اهل سنت است».

نهم) مبانی حجیت یا عدم حجیت خبر واحد. تأکید عالمان بزرگ شیعه، هم‌چون سید مرتضی و ابن ادریس حلی و دیگران، بر عدم حجیت خبر واحد، اگر با التزام به نتایج این ادعا همراه باشد، بسیاری از نظریات فقهی رایج را منتفی می‌کند، چرا که مدرک بسیاری از احکام، خبر واحد است.

دهم) مبانی حجیت یا عدم حجیت اجماع. مرحوم شوشتری در کتاب «کشف القناع، عن حجیة الإجماع» و برخی از علماء اصول فقه، موضوع اجماع را از نظر حجیت، زیر سؤال برده‌اند.

یازدهم) جواز یا عدم جواز نسخ احکام شرعیه با ادله‌ی عقلیه. بحث نسخ، یکی از مهم‌ترین مباحث اصولی مورد نظر نواندیشان است.

دوازدهم) حرمت یا جواز یا وجوب تقلید. مرحوم شیخ طوسی در کتاب «عدة الاصول» و درخصوص تبعیت از نظریات فقیهان در احکام شریعت، می‌گوید: «در بین عالمان شیعه، این بحث مطرح است که آیا تقلید جایز است یا حرام است؟!!». این کجا و حکم اولیه‌ی دستگاه قضایی در مورد دکتر هاشم آقاجری کجا (که از موارد اتهامی ایشان برای ارتداد، عنوان شده بود: «انکار حکم واجب تقلید»؟!! (ان هذا لشیئ عجاب).

سیزدهم) بسیاری از مسائل فقهی ظاهراً اجماعی، مثل؛ شمار نجاسات و طهارات، لزوم پوشش سر و گردن زنان آزاده یا استحباب آن، وجوب یا تعطیل اجرای احکام جزائی و حدود شرعی در عصر غیبت، بحث ارتداد، نجاست یا طهارت خمر و الکل، حلیت یا حرمت ذبایح غیر مسلمین و...

چهاردهم) برخی مسائل تاریخی، مثل: چند و چون واقعه‌ی غدیر خم، شهادت یا وفات طبیعی اکثر امامان شیعه، تحقق یا عدم تحقق آتش زدن درب خانه‌ی علی(ع) و سیلی زدن یا لگد زدن و داستان قرار گرفتن فاطمه (س) بین در و دیوار و...

سخن پایانی

در مکانی علمی و تحقیقاتی، که با نام حسین بن علی (ع) دیر زمانی است به جامعه‌ی اسلامی و شیعی خدمت کرده و می‌کند، و نام مبارک حسینیه‌ی ارشاد را بر خود نهاده است، و حقیقتاً در معرفی اسلام محمدی (ص) و تشیع علوی که دو اسم برای یک عنوانند، کوشش‌های پر بهایی داشته است، و اندیشه‌های بزرگانی چون استاد محمد تقی شریعتی، استاد دکتر علی شریعتی، استاد شهید

آیت‌الله مرتضی مطهری، استاد و مفسر قرآن آیت‌الله طالقانی، استاد مهندس مهدی بازرگان، استاد دکتر یدالله سحابی و بسیاری از صاحبان اندیشه در دیروز و امروز جامعه‌ی اسلامی را به اطلاع مخاطبان خویش رسانده است، امید و نوید می‌دهم که مجموعه‌ی میراث علمی و توان گذشته و حال عالمان مؤمن به شریعت، امکان پاسخ‌گویی به پرسش‌های برآمده از اندیشه‌های کنونی بشر را دارد.

اگر بدون تنگ‌نظری‌های رایج در دوره‌های گذشته و با نیت جدی احیاء و اصلاح اندیشه‌ی دینی، مبتنی بر دلایل پذیرفته شده‌ی شریعت و متکی بر دو حجت اصلی خدای رحمان، یعنی عقل و نقل معتبر و ایجاد فضای آزاد برای کلیه‌ی بحث‌های علمی (هم‌چون برخی اقدامات نسبتاً مثبت در ۵ قرن اولیه‌ی تاریخ اسلام) پا به عرصه‌ی تولید و نشر اندیشه‌های اسلامی بگذاریم، بدون آنکه چیزی از احکام ثابت و مدلل شریعت کاسته شود، می‌توان نیازهای فکری نسل حاضر و نسل‌های آینده را تأمین کرد.

تعارض اندیشه‌های دینی با عقل و فهم عقلانی بشر، از روزی آغاز شد که آموزه‌های وحیانی، از مسیر ماندگار انطباق شریعت با فطرت و سرشت عقلانی انسان، اخراج شد و ناآشنایان و تازه مسلمان شدگان، سردمدار تبیین و تفسیر شریعت شدند و جهل اکثریت پیروان، به این انحراف بزرگ دامن زد.

انحرافی که مولای متقیان علی (ع) را واداشت تا به اطلاع پیروان شریعت محمدی (ص) برساند که: «لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا؛ اسلام، پوستینی وارونه شده است» و امام جعفر صادق (ع) را در ابتدای قرن دوم هجری، وادار کرد که به پیروان شریعت ابلاغ کند که: «ما من شیئ علیه الناس الیوم، إلا و هو منحرف عما نزل به الوحی؛ هیچ چیزی از شریعت مورد پذیرش مردم در این روزگار

نیست، مگر آنکه از نسخه‌ی وحیانی خود منحرف شده است». این سخن امامان(ع) شامل برداشت‌های مختلف و گاه متناقض مفسران از قرآن نیز می‌شود.
امروز ما در دهه‌های آغازین قرن پانزدهم قرار داریم. اگر فاصله‌ی سه دهه پس از پیامبر، پوستین اسلام را وارونه کرد، و اگر گذر یک قرن، همه‌ی آموزه‌های شریعت (یا اکثر آن) را از نسخه‌های وحیانی‌شان منحرف کرد، پس از ۱۵ قرن، چه تضمینی وجود دارد که داشته‌های رایج امروز ما، نسبتی مناسب‌تر از داشته‌های قرن اول مسلمانان، با نسخه‌های وحیانی پیدا کرده باشد.
ممکن است برخی از عالمان شیعه، این تفاوت نسخه‌های وحیانی و رایج را به رواج برخی از نظریات اهل سنت در برابر نظریات عترت تفسیر کنند و مدعی شوند که شیعیان از آن انحرافات، مصون مانده‌اند، ولی حقیقت ماجرا این نیست. متن روایات معتبره‌ی شیعی، بسیاری از رویکردهای رایج شیعی را مصداق بارز انحراف از حقیقت شریعت معرفی کرده است. برخی از این انحرافات، در بخش‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی است و گزارش‌های این روایات با ملاک‌های عقلی نیز کاملاً سازگاری دارد.
خلاصه‌ی سخن این که، تنها حجت الهی که در دسترس امروز بشر و از جمله مسلمانان است، و می‌تواند در دوران فتنه (که عنوان به‌کار برده شده از سوی ائمه‌ی هدی(علیهم صلوات‌الله) است) ملاک و معیاری برای سره و ناسره کردن نظریات منتسب به شریعت باشد، گوهر عقل بشر است. بی‌ارزش جلوه دادن عقل بشر، یا فروکاستن ارزش آن و ترجیح نقل بر عقل، یا آن را مساوی با نقل (که حجت ظاهری است و باید تابع عقل به عنوان حجت باطنی باشد) قراردادن، جفای به شریعت‌محمدی(ص) که مبتنی بر فطرت عقلانی بشر است خواهد بود.
باید به سخن حکیم خبیر، بازگشت و کتاب تشریع را مبتنی بر کتاب تکوین بشر، قرائت کرد که در قرآن کریم مبتنی بر این نکته، فرموده است: «فأقم وجهک للدین

حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها. لاتبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم؛ روی خود را به دین بی‌انحراف کن، دینی که همان سرشت خداوندی است که آدمی را بر آن آفرید. هیچ جابه‌جایی در آفرینش خداوند پدیدار نگشته است، چنان دینی، استوار خواهد ماند».

بار خدایا! از تو می‌خواهیم که شهد شناخت و پیروی از حقیقت را در کام جان ما ریزی و زندگی همه‌ی ما را با آن درآمیزی.

خدایا! در این دوران فتنه و تحیر، و دشنه و تحجر، روح ما را تشنه تفکر و تعقل و تدبر قرار ده.

پروردگارا! حاضران، پدران، مادران، فرزندان، استادان، خدمت‌گزاران، حق‌جویان، مصلحان و بانیان حسینیه و نشست اخیر را در سایه‌سار رحمت بی‌کران خود قرار ده.

خداوندا! سایه‌ی شوم نادانی، تن‌آسایی، بیدادگری، یکه‌سالاری، جنگ‌سالاری و هرج و مرج را از سر این مرز و بوم و ملک و ملت دور کن.

خدایا! چنان کن سر انجام کار   تو خوشنود باشی و ما رستگار

بیم و امیدهای دین‌داری*

ای نام تو بهترین سرآغاز رحمان یگانه‌ی سبب‌ساز
وی خالق بی‌بدیل هستی کو را نبود قرین و انباز
ما را نبود به محضرت ره جز آن که ز مهر کرده‌ای باز
لطفی کن و جلوه‌ای ز نورت بر جمع اسیر خود بینداز

امام حسین بن علی (ع): «النّاس عبید الدنیا و الدین لعق علی ألسنتهم. یحوطونه ما درّت به معایشهم، فإذا محّصوا بالبلاء قلّ الدّیانون؛ آدمیان، بردگان دنیایند، و دین، سخن کم‌بهایی است بر زبان‌هاشان. گرد او جمع می‌شوند و او را در بر می‌گیرند، تا هنگامی که زندگی‌های روزمره‌ی مادیشان را پربار گرداند، پس هنگامی که به سبب گرفتاری‌ها آزمایش شوند، دین‌داران کم می‌شوند».

امیر مؤمنان علی (ع) و امام جعفر صادق (ع): «من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال، و من أخذ دینه من الکتاب و السنة زالت الجبال و لم یزل؛ کسی که دینش را از دهان افراد گرفته باشد، افراد دیگری دین او را از بین می‌برند، و کسی که دینش را از قرآن و سنت گرفته باشد، کوه‌ها از بین می‌روند، و دین او از بین نمی‌رود».

---

* خلاصه ی سخنرانی روز عاشورا در تهران، ۱۰ بهمن ۱۳۸۵

بیم‌ها

۱- دین‌داری در زمان ما، کار دشواری است. همان که گفته‌اند: «هم‌چون نگه داشتن فلزی مذاب در دستان آدمی است». چیزی که برای پیامبر خدا (ص) نیز تعجب‌آور بوده است (من لا یحضره الفقیه، صدوق، ج۴، ص ۳۶۶، یا علی أعجب الناس إیمانا و أعظمهم یقینا قوم یکونون فی آخر الزمان لم یلحقوا النبی، و حجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد علی بیاض). دشواری آن در دو بعد درونی و بیرونی است. هم در عالم ذهن و هم در عالم عین. در دو عالم نفس و عالم خارج.

۲- در عالم ذهن، مشکلاتی از قبیل:

الف) ناآشنایی با بسیاری از مفاهیم مورد نظر شریعت محمدی (ص) و اختلاف نظرهای بی‌شمار عالمان شریعت، که عملاً پیدا کردن حقیقت را برای عموم مسلمانان بسیار دشوار کرده است.

ب) ناشناخته ماندن نسبت بین عقل بشری با نقل وحیانی و تفسیری شریعت، و چگونگی رفتار صحیح، در هنگامه‌ی تعارض عقل و نقل.

پ) ممانعت‌های فراوانی که در مقام عمل، حتی بسیاری از نیازهای فطری بشر را نادیده می‌گیرد، به نام شریعت منطبق با فطرت بشری.

ت) چهره‌ی عبوس و ماتم زده‌ی اندیشه‌های رایج به نام شریعت محمدی (ص) و تبلیغ غم و اندوه و محرومیت از شادی و نشاط و امید.

ث) نگاه تعصب‌آلود و غیر مداراجویانه‌ی اندیشه‌های رایج شرعی، نسبت به غیرمسلمانانی که مسالمت‌جو و خوش اخلاق‌اند. همه‌ی غیرمسلمانان را اهل عذاب الهی دانستن و فقط هم‌فکران خود را اهل نجات شمردن.

ج) وجود تبعیض آشکار بین زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان و... در اندیشه‌های رایج اسلامی، ذهن نیمی از جامعه‌ی اسلامی (زنان) را از آغاز اسلام به این امر مشغول کرده و بخش‌های اندیشمند نیم دیگر (مردان) را نیز، گاه به میدان تردید و پرسش‌های توبیخی و انکاری، کشانده است و در این خصوص البته کمتر پاسخ قانع کننده‌ای شنیده‌اند.

۳- در عالم خارج نیز با مشکلاتی از قبیل:

الف) نگاه سنگین عقل‌گرایانی که نتیجه‌ی عملی اندیشه‌های آنان، نه تنها اوضاع فردی و اجتماعی بدتر از وضعیت دین‌داران را در دنیا برایشان فراهم نساخته که در برخی مجامع، وضعیتی با سلامت، امنیت، آبادانی، رفاه و آسایش بیشتر را برای غیر متدینان پدید آورده است.

ب) ناکارایی اندیشه‌های اسلامی برای ایجاد جامعه‌ای نمونه و برتر، علی‌رغم ادعای برتری اندیشه‌ی اسلامی بر سایر اندیشه‌های الهی و بشری.

پ) وجود احکام و اندیشه‌هایی که امکان تعامل مثبت با بسیاری از انسان‌های مسالمت‌جو، حق‌پذیر، منطقی و وفادار به اخلاق انسانی غیرمسلمان را از پیرو اندیشه‌های رایج شرعی، دریغ می‌دارد.

ت) رویکردهای جهانی تساوی‌طلب و حقوق بشری که تنها عامل و ملاک صاحب حق بودن را انسان بودن می‌داند، و جبهه‌گیری آشکار مجامع علمی، سیاسی و فرهنگی جهانی در برابر رویکردهای تبعیض‌آمیز جوامع اسلامی و شکل‌گیری افکار عمومی بشری علیه اسلام و مسلمانان.

ث) ناشناخته ماندن رویکردهای مسالمت‌جو و رحمانی اسلام، در میان اکثر متدینان.

ج) مشکلات بی‌شمار اجتماعی ناشی از شکل‌گیری احساسات شدید و عواطف غیرطبیعی پیرامون اندیشه‌های رایج و استمرار این وضعیت و تبدیل شدن آن به

خو و خصلت در جوامع مذهبی، تا جایی که افراد آشنا با رویکردهای رحمانی شریعت نیز از تبعات آن خو و خصلت‌ها در امان نبوده و نیستند. گویا محذورات اجتماعی و هماهنگی با عادات و رسوم مذهبی، به عنوان وظیفه‌ای غیر قابل تردید، هم‌چنان روح و ذهن همگان را در تسخیر خود دارد و امکان اندیشیدن، بررسی حقیقت موضوعات، فواید و مضار آن‌ها را از همه سلب کرده است.

چ) نبودن همفکری و همکاری علمی و فرهنگی، در میان جامعه‌ی دگراندیش مذهبی و نداشتن انسجام در طراحی و اولویت‌های مباحث و عدم ارائه‌ی برنامه‌ی مشخص و منسجم علمی و فرهنگی، برای دوران گذار و یا دوران ثبات اندیشه‌های رحمانی شریعت.

ح) اندک بودن امکانات (امنیتی، مالی و فرهنگی) عالمان اصلاح‌طلب اندیشه‌های دینی. (... کرم داران عالم را درم نیست) و طبیعتاً در چنین وضعیتی، امکان رشد بیش از این، وجود ندارد.

خ) فشارهای کمرشکن طرفداران اندیشه‌های رایج و بهره‌گیری از انواع محرومیت‌ها، تهدیدها و تکفیرها.

د) همراهی حاکمان در ایجاد محرومیت‌ها و تهدیدها، برای دین‌داران خرد ورز، که معمولاً نمی‌توانند با سیاست‌های حاکمان، همراهی کنند.

ذ) کمبود شجاعت لازم برای اظهار یافته‌های علمی (در حوزه‌ی معارف شریعت) از سوی بسیاری از عالمان شریعت، و سکوت سنگین بعضی از آنان، و رفتار برخلاف مبانی نظری، از سوی برخی دیگر، که عملاً هزینه‌ی حمایت از اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه را بسیار بالا برده است.

ر) اظهارات منفی برخی روشنفکران غیر دینی در مورد اندیشه‌های اصلاحی شریعت. هرگونه نواندیشی و اصلاح‌طلبی دینی، از سوی این گروه از روشنفکران، با مارک عدول از آموزه‌های شریعت مواجه شده و می‌شود. جالب

است که ملاک اظهارات این گروه، اظهارات انحصارطلبانه‌ی طرفداران اندیشه‌های رایج اسلامی است (که این دو گروه، خود را شدیداً مخالف یکدیگر می‌دانند). بنابراین، اصلاح‌طلبان اندیشه‌های دینی، از سوی دو گروه روشنفکران غیردینی و طرفداران اندیشه‌های رایج سنتی به اتهام یگانه‌ای متهم شده است، که عبارت است از ارتداد و خروج از دین و مذهب!!!

ز) اظهار نظرهای شبه عالمانه از سوی افرادی که اطلاع چندانی از متون اصلی شریعت ندارند و یا مبنای علمی روشنی برای دیدگاه‌های خویش تهیه نکرده‌اند، آفتی است که نهضت اصلاح اندیشه‌های شریعت را تضعیف می‌کند. نمونه‌ی این افراد را در میان برخی روحانیان، برخی دانشگاهیان (اساتید و یا دانشجویان) و برخی از فعالان سیاسی می‌توان دید. شتاب‌زدگی در طرح سخنانی جدید و نوین و انتساب آن به شریعت، بدون ارائه‌ی دلایل محکم عقلی یا نقلی، و بی‌توجه به روش‌های پذیرفته شده‌ی علمی، می‌تواند به شکل‌گیری نگاه منفی نسبت به گرایشات اصلاحی، منجر شود.

امیدها

۱- خوشبختانه، دست اصلاح‌طلبان اندیشه‌های رایج شرعی از دلایل عقلی، و ادله‌ی معتبره‌ی نقلی موجود در متون اولیه شریعت (قرآن و روایات معتبره) نسبت به مسائل اختلافی، پُر است.

۲- درگیری علمی با عالمان اصلاح‌طلب، برای هیچ‌یک از دو گروه رقیب (روشنفکران غیردینی و سنت‌گرایان طرفدار اندیشه‌های رایج) آسان نیست، چرا که در بسیاری از مسائل مورد اختلاف، دست رقبا از دلایل قانع‌کننده، تهی است.

۳- در بسیاری از مسائل اختلافی، ادله‌ی نقلیه‌ی متعارضی وجود دارند که گزینش هر یک از دو طرف مورد نزاع را از نظر علمی، ممکن می‌سازد. گزینش

در باب تعارض ادله، اصلی عقلی و پذیرفته شده است. نهایتاً باید مجموعه‌ی گزینش‌ها، آدمی را به تناقض و یا تضاد در اندیشه‌ی مورد پذیرش خویش نرساند.

۴- خوشبختانه، در موارد بسیاری از مسائل اختلافی، اندیشه‌های رایج را دچار تناقض در گزینش‌ها می‌بینیم. عدم پایبندی به مبانی اعلام شده و پذیرفته شده‌ی خود، به فراوانی در اندیشه‌های رایج وجود دارد، که به همین خاطر شدیداً آسیب‌پذیر شده است.

۵- پیدایش و تکثیر مراکز پژوهشی علوم اسلامی، در حوزه‌های علمیه، آینده‌ی امید بخشی را نوید می‌دهد. دلایل این امیدواری را به اطلاع می‌رسانم:

الف) نگرش علمی به مسائل شریعت، نکته‌ی اصلی تفاوت دیدگاه اصلاح‌طلبان و سنت‌گرایان مدافع نظریات رایج است. تکثیر رویکردهای علمی در حوزه‌ها، به‌معنی تکثیر نهادهای آموزش و پرورش اصلاح‌طلبی دینی نیز هست. حوزه‌های علمیه، هرچه علمی‌تر شوند و از نظریاتی که در سایه‌ی احساسات غیرطبیعی و تعصبات بی‌مورد رشد یافته‌اند، دورتر شود، مطمئناً به نفع دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه است.

ب) افراد پرورش یافته در این مراکز تحقیقاتی، آدمیانی بسیار نزدیک‌تر به اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه بوده و هستند.

پ) اقتضای طبیعت افراد شاغل در این مراکز، پرهیز از اظهار نظرهای صرفاً احساساتی و متعصبانه است. میزان تحمل طرفداران اندیشه‌های رایج، که شاغل در این مراکز بوده و هستند، لااقل با افراد پرورش یافته در غیر این مراکز، متفاوت است و این امر، به نفع اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه است.

ت) گروه مدافع نظریات رایج، کم و بیش در حال از دست دادن نیروهای خود است و لااقل از نظر رشد، متوقف شده است، در حالی که اصلاح‌طلبان

اندیشه‌های شرعی، در حال تکثیر تدریجی‌اند. کندی این رشد را ناشی از مسائلی می‌دانم که در بخش بیم‌ها، به آن اشاره شد.

ث) توانایی‌های مناسبی در برخی از روحانیان کمتر شناخته شده، برخی اساتید دانشگاه، برخی از فعالان سیاسی و برخی انسان‌های آشنا با مطالعات اسلامی، وجود دارد. با اندک سرمایه‌گذاری عالمان اصلاح‌طلب شریعت و تشکیل نهادهای علمی، آموزشی و پژوهشی، و با تشکیل جلسات مشترک برای بحث استدلالی در مسائل نظری، و یا تدوین سیر مطالعاتی مناسب، امکان تأمین بیشترین نیروی ممکن آشنا به مبانی نظری اندیشه‌های اصلاحی و آماده‌ی دفاع از برداشت‌های اصلاحی را خواهیم داشت.

۶- روند افکار عمومی جهانی و نزدیک‌تر شدن فرهنگ‌ها و آسان و ارزان‌تر شدن ارتباطات در دنیای امروز، و روند رو به گسترش آن، و گرایش عمومی جهانیان به صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و گسترش فرهنگ عدالت به مفهوم تساوی (که برترین مفهوم عدالت است) و آشنایی اجمالی افکار عمومی جهانیان با اسلام رحمانی و مسالمت‌جو در برابر اندیشه‌های خشونت‌طلب مدعی اسلام، نشان از آینده‌ای امیدبخش برای اصلاح‌طلبی دینی در سطح جهانی دارد. طبیعی است که پیروان شریعت محمدی (ص) نیز به عنوان جزئی از پیکره‌ی بشر عصر حاضر، از این قاعده مستثنا نیستند. هرچه آگاهی‌های عمومی و دانش بشری گسترش می‌یابد، آگاهی نسبت به آموزه‌های حقیقی شریعت نیز افزون‌تر می‌شود. به همین دلیل، امکان گسترش تفکرات اصلاحی در حوزه‌ی شریعت، نسبت به دوره‌های پیشین، بیشتر می‌شود.

۷- بن‌بست طبیعی، برداشت‌های ضد عقلی و مخالف عقلانیت از شریعت، امری است که از متن شریعت نیز می‌توان شکست گریز ناپذیر آن را دریافت. تمامی شرایع الهی قبل از شریعت محمدی (ص) از آن جهت دچار مشکل شدند که به

رویکردهای خلاف عقل، ملتزم شدند. شکست رویکردهای ضد عقلی، سنت الهی است و قطعاً سرنوشت رویکردهای مشابه در شریعت محمدی (ص) نیز همان خواهد بود. این بن‌بست طبیعی، با رویکرد عقلانی به شریعت، شکسته می‌شود و راه برای دین‌داری مبتنی بر عقلانیت، باز می‌شود. بنابراین، امید توجه عمومی به این رویکرد در آینده‌ای نه چندان دور، وجود دارد.

مسؤولیت دین‌داران در عصر حاضر، تلاش برای از بین بردن بیم‌ها (در دو عرصه‌ی فردی و اجتماعی) و تقویت امیدها است. جهاد فی سبیل الله در عصر حاضر، تلاش خستگی‌ناپذیر و همگانی در این زمینه است. هرکس به میزان امکانات و توانایی‌های خویش، باید در جهت رشد فرهنگ اسلام رحمانی (که مبتنی بر اندیشه‌های اصلاحی است) و تضعیف فرهنگ اسلام خشونت‌طلب (که عمدتاً مبتنی بر بعضی از اندیشه‌های سنتی رایج است) تلاش و کوشش کند.

وظیفه‌ی عالمان شریعت، تلاش علمی و فرهنگ‌سازی است. آنان باید خود از جمله‌ی پیشروان عمل به اندیشه‌ها و لوازم سخنان خویش باشند. نباید تناقض و تضادی بین عمل و نظر آنان دیده شود. اگر این مجاهدت علمی و عملی، تحقق پذیرد، می‌توان اندک اندک، شاهد پذیرش و رشد عمومی فرهنگ اصلاحی در جامعه‌ی اسلامی بود. هرکس با هر امکان و توانی، می‌تواند جایگاه خود را در این جهاد فرهنگی و علمی پیدا کند و سهم خود را از این مسؤولیت اجتماعی، بشناسد و ادا کند.

از خداوند رحمان و رحیم می‌خواهیم ما را نسبت به حقایق شریعت محمدی(ص) که منطبق با سرشت عقلانی بشر بوده است، عالم گرداند، و نسبت به حقایقی که درک کرده‌ایم، عامل قرار دهد (اللّهم ما عرّفتنا من الحقّ فحمّلناه، و ماقصرنا عنه فبلّغناه). آمین ربّ العالمین.

درباره‌ی آیت‌الله نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی*

به نام خدا

آبان ماه ۱۳۸۱ در حسینیه‌ی ارشاد، مراسمی برگزار شد که به مقوله‌ی اصلاح اندیشه‌ی دینی می‌پرداخت. شبهای ۱۹، ۲۱ و ۲۳ ماه رمضان را با این موضوع اصلی، سپری کردیم.

پای ثابت سخنرانی و میزگردهای این مراسم، مرحوم آیت‌الله، حاج شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی بود. او که خاطراتی از زمان حضور دکتر علی شریعتی در حسینیه و گفت و گوهایش با وی را به‌یاد می‌آورد و در ساعات پیش و پس از مراسم، به واگویی آن خاطرات می‌پرداخت.

علاقه‌ای که به اصلاح اندیشه‌ی دینی داشت، سبب اصلی حضور او در آن مراسم بود تا بخشی از کارهای ارزشمند مکتوب خود را در نشستی رویاروی با مخاطبان، به صورت شفاهی عرضه کند و برخی از پرسش‌های آنان را پاسخ گوید.

---

* ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۵– مشهد

جدیت او برای حضور در این مراسم، علی‌رغم فتور جسمی، چیزی نبود که از چشم برگزار کنندگان مراسم، دور بماند و آشکارا از نتیجه‌ی آن نشست‌ها راضی بود.

در طول ۱۴ سال ارتباط نزدیک و دوستانه با آن مرحوم، نشنیدم که لب به بیان افسوس و حسرت گذشته گشاید و از کژتابی‌های دوران، سخنی به میان آورد و غم و اندوهی از این جهت، برای مخاطبان خویش فراهم آورد.

او را واجد چنان طمأنینه و قراری می‌دیدم که کمتر کسی را در اندازه‌هایش می‌توان یافت. حقیقتاً مصداق و مخاطب «یا أیتها النفس المطمئنه» بود. آرامش مثال‌زدنی وی، امید و نشاط را به مخاطب، القاء می‌کرد و حضور در محضر آن پیر فرزانه، بر میزان توجه آدمی به علم، ایمان و اخلاق می‌افزود.

صدق و صفای عالم بی‌ادعای ما، کم‌نظیر بود و قوت تحقیقات علمی او چندان بود که در برابر همه‌ی خطرهای احتمالی ناشی از کم‌اطلاعی متدینان و یا دسیسه‌های رقیبان، ترسی به دل راه نمی‌داد و نتایج پژوهش‌های علمی خود را صریحاً در معرض نشر، قرار می‌داد.

او به ایمان راسخ درباره‌ی شریعت توحیدی پیامبر خاتم رسیده بود. به همین جهت، هیچ‌گونه تردیدی در نقد مؤمنانه‌ی فرهنگ جامعه‌ی اسلامی به خود راه نمی‌داد.

او با اطمینان به نفس (که دل از هرگونه ریب و شک، درباره‌ی آموزه‌های شریعت، پاک کرده بود) و دانش عمیق اجتهادی و قلب مطمئن به ایمان خود، چنان جرأت و شجاعتی پیدا کرده بود که هیچ آموزه‌ی رایجی را خارج از مبانی علمی نمی‌پذیرفت و به نقد صریح برداشت‌هایی می‌پرداخت که از نظر او، ارتباطی با شریعت محمدی (ص) نداشتند و تنها ناشی از تصورات برخی عالمان و پیروان ایشان بودند.

او دانشمندی زبردست در علم رجال و درایة الحدیث بود. یکی از اساتید نام‌آور حوزه‌ی علمیه‌ی قم در ادبیات عرب و فقه و اصول، در سطوح عالیه و فقیهی محقق و گرانقدر بود که با نام و امضای وی، در کنار ۱۰ نفر دیگر از اساتید بزرگ و برجسته‌ی حوزه‌های علمیه‌ی شیعه، اولویت مرجعیت آیت‌الله خمینی برای شیعیان، تبیین شد.

گرچه برخی از مخالفان وی، تنها با صفت نویسنده‌ی شهید جاوید از او یاد کرده و می‌کنند و عمداً، به جایگاه والای علمی آن مرحوم، بی‌توجهی می‌کنند، ولی اگر تنها اثر باقی مانده از او، همین اثر تاریخی و گرانمایه‌ی شهید جاوید بود، عظمت علمی و دقت و شجاعت آن عزیز را آشکار می‌کرد، تا چه رسد به سایر آثار علمی او.

وقتی که چند سال قبل، در پیام تسلیت یکی از بزرگترین اساتید فقه در حوزه‌های علمیه‌ی شیعه، یعنی آیت‌الله منتظری، به آن پیر فرزانه (به مناسبت رحلت برادر ایشان) و در پیام تسلیت اخیر استاد، به مناسبت رحلت ایشان، از عناوینی چون: «آیت‌الله، اذا مات المؤمن الفقیه، عالم خبیر، دانشمند محقق و متتبع، استوانه‌ی علمی» در وصف ایشان، استفاده شده است، احتیاجی به اقرار یا عدم اقرار دیگران نسبت به جایگاه علمی وی نخواهد بود. اقرار فقیه عالیقدر، مدرک کافی برای اعتماد و آگاهی آنانی که با آثار صالحی، آشنا نیستند را فراهم می‌کند.

اهل دانش، از آثار علمی او، شأن آن مجتهد روشن‌ضمیر را پیدا کرده و می‌کنند و رقیبان او را با واکنش‌ها و سکوت‌هاشان، در قبال درگذشت عالمی زاهد و متقی، می‌آزمایند.

وقتی برای صالحی، فرصتی در حد چند ثانیه از رسانه‌ی ملی را اختصاص نمی‌دهند تا خبر درگذشت او را به اطلاع عموم برسانند، فرصت خوبی برای آزمایش رفتارها، پدید می‌آید.

خدمات صالحی به مردم، کمتر از هنرمندان عزیزی نبود که در ماه‌های اخیر از دنیا رفتند و درباره‌ی آنان اطلاع‌رسانی مکرری صورت گرفت (که کاری بر حق و صحیح بود). مشکلی پیش نمی‌آمد اگر خبر به پایان رسیدن عمر این فقیه روشن ضمیر را نیز به اطلاع ملت ایران می‌رساندند.

اکنون به چند نکته، درباره‌ی خلق و خوی آن بزرگ مرد اشاره می‌کنم. عمدتاً به فضائلی اشاره می‌کنم که ذهن جامعه‌ی اسلامی ما، چندان انسی با آن فضائل ندارد و یا کمتر درباره‌ی آن‌ها شنیده است.

طبیعتاً در چنین جامعه‌ای از واجدان آن فضائل، کمتر نشانی می‌توان یافت. باشد که منش و روش او تداوم یابد و آن فضائل مهجور، در رفتار آدمیان، بیش از پیش متجلی گردد:

۱- یکی از نکات برجسته‌ی اخلاقی مرحوم صالحی، استفاده‌ی فراوان از عبارت نمی‌دانم، در پاسخ پرسش‌های افراد بود.

موارد بسیاری را به‌یاد دارم که خود یا برخی مراجعه‌کنندگان به ایشان، در پاسخ سؤالات خویش، با چنین عبارتی مواجه می‌شدیم. این در حالی بود که از میزان توجه ایشان به مطلب و چند و چون تحقیقات وی، کم و بیش مطلع بودیم. در حقیقت، استاد مرحوم، بسیاری از مطالب مربوط به سؤال را می‌دانست ولی چون تحقیقات علمی او به نتیجه‌ی نهایی نرسیده بود، از اظهار نظر در خصوص آن، خودداری می‌کرد.

علت این رویکرد استاد را در بیانات امیر المؤمنین (ع) می‌توان جست. در این خصوص، به دو عبارت برمی‌خوریم که امام علی بن ابی طالب (ع) می‌گوید:

۱) «لو سکت من لا یعلم، سقط الإختلاف؛ اگر کسی که مطلبی را نمی‌داند، درباره‌ی آن سکوت کند، اختلاف از بین می‌رود».

۲) «من ترک قول لاأدری، أصیبت مقاتله؛ کسی که گفتن نمی‌دانم را وا نهد، خود را به هلاکت رسانده است».

ترکیب این دو سخن امام (ع) رویکردی را سبب می‌شود که محققان، تا وقتی در پژوهش‌های علمی خویش، به نتیجه‌ای اطمینان‌بخش نرسیده‌اند، از اظهارنظر پرهیز کنند و بدون واهمه از اتهام نادانی صریحاً بگویند نمی‌دانم.

برای بسیاری از افراد، که اشتهار به علم و دانش پیدا می‌کنند، دشوارترین گزینه، اقرار به عدم آگاهی در برابر پرسش پرسشگران است. گویا گفتن نمی‌دانم را به منزله‌ی ساقط شدن حتمی از حیثیت علمی می‌دانند و به همین جهت، حتی در مواردی که نسبت به آن، دانش لازم و کافی را ندارند، اقدام به اظهار نظر می‌کنند و طبیعتاً به اختلافات غیر علمی، دامن زده و مردم را گمراه می‌کنند.

نتیجه‌ی این رویکرد غیرعلمی و غیراخلاقی، چیزی جز اقدام به هلاکت خویش و دیگران نیست.

مرحوم آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی، حقیقتاً در کسب این فضیلت، کم‌نظیر بود. او کوچکترین توجهی به بازتاب این پاسخ نزد مخاطب نداشت و به وظیفه‌ی اخلاقی و علمی خویش، عمل می‌کرد.

۲- تواضع عملی کم‌نظیر آن پیر فرزانه، مثال‌زدنی بود. هیچ مراجعه کننده‌ای را نمی‌توان یافت که در مواجهه‌ی با او، احساس ناخوشایندی داشته باشد. هرگونه پرسشی را می‌شنید و برای پرسیدن، منعی قائل نبود و سؤال را منشأ داوری خود درباره‌ی ایمان و عدم ایمان پرسشگر، نمی‌دانست و از متهم کردن خلق خدا، به عناوین نامطلوب، پرهیز می‌کرد.

هیچ ردی از کبر و غرور، در گفتار و رفتار او دیده نمی‌شد و حتی از ایجاد حالت و جایگاه کبریایی برای دیگران نیز پرهیز می‌کرد.
هیچ خدم و حشمی نداشت و خود به تهیه‌ی لوازم مصرفی زندگی روزمره می‌پرداخت. در نشست‌های علمی، با کمترین امکانات، حضور می‌یافت و هیچ حریمی برای خویش، در نظر نمی‌گرفت. دست‌یابی به او، آسان بود و مستقیماً به تلفن‌هایش جواب می‌داد. هیچ‌گاه درباره‌ی خود و ستایش از خویش، سخن نمی‌گفت و برخلاف فرهنگ رایج، از به‌کار بردن عناوین مرسوم، درباره‌ی خویش، شدیداً پرهیز می‌کرد.
او جزو ۱۱ نفر از عالمان و مجتهدانی بود که مرجعیت آیت‌الله خمینی را طی بیانیه‌ای به اطلاع مردم رساندند، ولی به این جایگاه خویش استنادی نمی‌کرد و آن را به رخ رقیبان نمی‌کشید.
۳- برترین شاخصه‌ی صالحی نجف‌آبادی، همان رویکرد ارزشمندی بود که همه‌ی مخالفت‌ها علیه وی را سازمان می‌داد. شاخصه‌ای غریب به نام دغدغه‌ی توحید.
مرحوم صالحی، حقیقتاً دغدغه‌ی توحید داشت و برای اثبات این رویکرد، تا تحمل تکفیر، پیش رفت. او را به ضدیت با ولایت ائمه (ع) و انکار علم و عصمت آنان، متهم کردند. این همه تهمت و افتراء، ناشی از رویکرد دقیق و موحدانه‌ی وی به مجموعه‌ی عقاید و آموزه‌های شریعت بود، چیزی که تهمت زنندگان، آن را درک نمی‌کردند و با آن مأنوس نبودند.
در نگاه حاج شیخ نعمت‌الله، پرهیز شدیدی از شریک قرار دادن برای خدا در بعد صفات ذات و صفات فعل دیده می‌شد و مرزبندی دقیقی بین خدا، پیامبران و اولیای الهی وجود داشت که کمتر کسی از بزرگان علمای شیعه را در این وادی می‌توان هم سنگ صالحی نجف‌آبادی قرار داد.

در هم آمیختگی و تداخل شدیدی که در فرهنگ رایج شیعی، بین صفات الهی با اوصاف پیامبر(ص) و ائمه(ع) دیده می‌شود، ناشی از اظهارات مبهم و نادقیق برخی عالمان شریعت و یا سکوت آنان در برابر اندیشه‌های غلو آمیزی است که به عنوان میراث غبارگرفته‌ای از غالیان مطرود ائمه، سرتاسر جامعه‌ی شیعه را در برگرفته و هرگونه نقد و بررسی علمی و روشن‌گرانه را مورد هجوم قرار داده و می‌دهد.

صالحی مرحوم، می‌دانست که در افتادن با فرهنگ غلو، ممکن است به قیمت تعرض به جان یا شرف او تمام شود، ولی مسؤولانه خطر را به جان خرید و پا در وادی پالایش اندیشه‌ی دینی نهاد و با دغدغه‌ی توحید و پرهیز از گفتار و کردار مشرکانه و تصورات غلو آمیز در حد توان خود، به این مهم اقدام کرد.

او تا پایان عمر، بر این عهد الهی، وفادار و استوار ماند (عاش سعیدا و مات سعیدا).

او می‌خواست همگان را به این باور توحیدی، هشدار دهد که فاصله‌ای عمیق، بین علم نامحدود خداوندی با علم موجوداتی شریف و محدود، هم‌چون پیامبر خدا (ص) و یا ائمه‌ی هدی (ع)، وجود دارد. این فاصله‌ی پر رنگ، چیزی نیست که قابل انکار باشد و یا در برابر بی‌توجهی به آن، بتوان بی‌تفاوت بود.

رقیبان او اما، یا هیچ فاصله‌ای بین خدا و پیامبر و ائمه در این‌خصوص نمی‌دیدند (علم اولیاء الله را در اندازه‌ی علم خدا می‌دانستند) و یا به فاصله‌ای چندان اندک قائل بودند که امکان شناسایی تفاوت آن‌ها برای افراد متوسط و عادی، ممکن نبوده و نیست. به‌عبارت دیگر خدای صالحی نجف‌آبادی، چندان عظیم بود که به هنگام توجه به خدا، پیامبر عظیم الشأن خدا نیز در کنار او، به چشم نمی‌آمد. این رویکرد، همانست که امیرالمؤمنین در خطبه‌ای در وصف متقین بیان کرده است که؛ «عظم الخالق فی أنفسهم و صغر ما دونه فی أعینهم؛ خداوند در نزد

متقین، چندان عظمت دارد که غیر خدا در چشم آنان کوچک دیده می‌شوند» ولی خدای برخی رقیبان او چندان کوچک شده بود که فاصله‌ای با غیر خدا (اگر چه اشرف آدمیان باشد) نداشت.

خدای صالحی، نه در صفات و نه در افعال، شریک نداشت، ولی خدای بسیاری از مخالفان او، در برخی یا بسیاری از آن‌ها، شرکایی داشت. کسی را متهم به شرک نمی‌کنم، ولی برخی مخالفان افراطی او دارای تصورات و یا رفتارهای مشرکانه بودند. تفاوت مشرک با موحدی که تصورات یا رفتارهای خلاف توحید دارد بر اهل دانش و ایمان، پوشیده نیست. برخی مخالفان افراطی صالحی نجف‌آبادی را موحدانی تشکیل می‌دادند که باورها و یا رفتارهایی غیرتوحیدی داشتند، ولی آن باورها و رفتارها را منافی توحید نمی‌دانستند.

دغدغه‌ی صالحی در عدم تصور شریک برای خدا، مقولاتی از قبیل: علم الهی به «ماکان و مایکون و ما هو کائن؛ گذشته و حال و آینده‌ی هستی» و عدم تفویض خلق و امر به غیر خدا و تنافی ستاریت خداوند با بردن نامه‌ی عمل آدمیان، نزد اولیاء الهی و بسیاری از باورهای مبهم ولی رایج را در بر می‌گرفت.

طبیعی بود که خو گرفتگان به اندیشه‌های رایج در برابر او، واکنش نشان دهند. اما جهت غیرطبیعی این واکنش‌ها، رواج فرهنگ تکفیر و اتهام پراکنی از سوی کسانی است که اندیشه‌ای غیرعلمی و غیرمنسجم دارند و به کسانی هجوم می‌آورند که اندیشه‌ای منسجم و علمی دارند و متکی بر عقل و منطق و متون معتبر شریعت، اظهار نظر می‌کنند.

زندگی آیت‌الله صالحی (ره) را می‌توان مصداق این سخن بابا افضل دانست که خطاب به خدای سبحان می‌گوید:

مـردان رهـت که مرد معنـی داننـد — از دیده‌ی کوتـه نظـران پنهـاننـد

زین طرفه‌تر آنکه هرکه حق را بشناخت — مؤمن شد، و خلق کافرش می‌خوانند

مرحوم صالحی را به انکار علم امام، انکار عصمت امام، وهابیگری و... متهم کردند، ولی او یک اتهام اصلی یا جرم غیر قابل بخشش!! بیشتر نداشت و آن عبارت بود از اخلاص در توحید.

رویکردهای متفاوت موحدان مخلص و غیرمخلصان موحد و یا غیر موحدان، در سابقه‌ی تاریخ نیز آمده است.

قرآن کریم، آن‌را این‌گونه گزارش کرده است: «و اذا ذکر الله وحده اشمأزّت قلوب الذین لایؤمنون بالآخرة و اذا ذکر الذین من دونه إذا هم یستبشرون؛ هنگامی که خدا به تنهایی یاد شود، دل‌های آنانی که به آخرت ایمان نیاورده‌اند، مشمئز (رنجور و متنفر) می‌شود و هنگامی که موجوداتی غیر از خدا، یاد شوند، آنان شادمان و امیدوار می‌گردند» (زمر، ۴۵).

بنابراین، جرم بزرگ صالحی نجف‌آبادی این بود که خدا را به تنهایی یاد می‌کرد و حریم الهی را با حضور غیر خدا، مخدوش نمی‌کرد، ولی در جایی که حریم پیامبر خدا (ص) یا ائمه‌ی هدی (ع) بود و پای تبیین شریعت و راهنمایی بشر به سوی حقیقت در میان بود، با تمام وجود از شأن و مقام بالا و والای انسانی آنان در حجیّت کلام یا الگو بودن آنان دفاع می‌کرد و افراد عادی و متوسط را از حریم آنان و ادعای هم‌آوردی با ایشان، دورباش می‌گفت.

او سنت محمدی و تشیع علوی را به عنوان دو روی یک سکه و برترین مسیر فلاح و صلاح می‌شناخت و عمر با برکت خویش را با التزام به این باورها، سپری کرد.

وی مجتهدی دقیق بود که با صبر و تلاش، فقه شیعه‌ی امامیه را که عمدتاً مبتنی بر بیانات ائمه‌ی هدی (ع) است، مبنای اظهار نظر قرار می‌داد و مبتنی بر روایات معتبره‌ی شیعی (خصوصاً بیانات امام باقر و امام صادق علیهماالسلام)، در نظر و عمل، اقدام می‌کرد.

آن گروه از عالمانی که به فکر و متفکری هم‌چون آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی هجوم می‌آوردند و حیثیت و شرف او را ملاحظه نمی‌کردند (و چه بسا پس از مرگ او نیز به روش گذشته ادامه می‌دهند)، عمداً یا از روی بی‌اطلاعی، گزارشات متعدد بزرگانی چون شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و بسیاری از دیگر بزرگان شیعه در قرون دوم و سوم و چهارم هجری را در خصوص مطالبی چون عصمت پیامبر و ائمه، علم غیب آنان و... را به اطلاع مردم نمی‌رساندند و هرگز به مخاطبان خود نمی‌گفتند که آیات و روایات معتبره‌ی فراوان و دیدگاه‌های بسیاری از فقهاء، متکلمان، مورخان و مفسران قرآن، رویکردهای امثال صالحی نجف‌آبادی را تأیید می‌کنند.

آنان که خود و افکار خود را مظهر کامل اسلام و تشیع معرفی می‌کنند، هرگونه دیدگاه مخالف خویش را (حتی اگر مستند به آیات و روایات معتبره‌ی فراوانی باشد و یا مؤید به تأیید آن از سوی برخی عالمان سلف شیعه باشد) برنمی‌تابند و موجودیت افکار و آراء مختلف را با موجودیت خویش در تضاد می‌بینند.

صالحی، از مصاف فکری با این‌گونه افراد، پرهیزی نداشت و خود را در برابر آنان مسؤول می‌دانست تا ضرورت پذیرش دیدگاه‌های متفاوت را به آنان تفهیم کند و برای این منظور، از استدلال صحیح بهره گیرد.

هرچه بود گذشت و صالحی خسته از طی مسیری پر نشیب و فراز ۸۳ ساله، سفر را به پایان برد و به مقصد و مقصود رسید. او سعادتمند زندگی کرد و سعادتمند مرد و از خدای خویش، راضی بود.

آخرین دیدار من (ساکن مشهد) و او (ساکن تهران) در اسفند ۱۳۸۴ بود. خوابیده در بستر بیماری و مرخص شده از بیمارستان. گفت و گویی که جمعی از دانشجویان دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران نیز حضور داشتند. در تمام سال‌های آشنایی و روزهای پایانی و دو سال و اندی که در بستر بیماری بود، هیچ شکوه‌ای نکرد. جز رضایت از خدا و شکر و سپاس از او، چیزی از وی شنیده نمی‌شد. او حقیقتاً به ندای؛ «ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» پاسخ عملی داد و مصداق بارز «رضی الله عنهم و رضوا عنه» بود.

راست گفت خدای رحمان و رحیم که: «من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه، فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر، و ما بدلوا تبدیلا؛ برخی از مؤمنان، مردانی‌اند که به پیمانشان با خدا، صادقانه وفا کردند، گروهی از آنان، عمر به پایان بردند و گروهی منتظر پایان راهند، آنان عهد و پیمان الهی را با چیز دیگری مبادله نکردند».

صالحی عزیز، پیمان خود با خدایش را در اخلاص عمل، توحید حقیقی، اتباع عالمانه و مؤمنانه از شریعت محمد بن عبدالله (ص)، پیروی از علم و آگاهی امیرمؤمنان و ائمه‌ی هدی (ع) در تبیین شریعت محمدی، اظهار نظر علمی و نشر علوم اسلامی و عدم کتمان حقایق شریعت، اصلاح اندیشه‌ی دینی و... حقیقتاً با

هیچ چیز دیگری از شأن و مرتبه‌ی اجتماعی، زندگی در رفاه و آرامش ناشی از سکوت در برابر برخی تفکرات ناصحیح رایج و... مبادله نکرد.

از خدای بزرگی که محاسبه‌ی نیکی و بدی ما را ۱۰ به ۱ قرار داده و با صفت رحمان و رحیم در روز جزا با بندگان خویش مواجه می‌شود، می‌طلبم که ما را هم‌چون بنده‌ی صالح خویش، مرحوم آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی، توفیق دهد که دهگان ما بر یکان ما چیره شود و در آن محاسبه‌ی پر ارفاق در گروه آدمیانی باشیم که سعادت دنیا و آخرت را بهره ببریم.

از خدای می‌خواهم که ما را جزو کسانی قرار ندهد که در وصف آنان آمده است: «ویل لمن غلبت آحاده عشراته؛ وای بر کسانی که یکانشان بر دهگانشان چیره گردد».

خدایا چنان کن سر انجام کار　　　تو خوشنود باشی و ما رستگار

خرافات دینی*

بحث خرافه، بحث دامنه‌داری است. چه در میان روشنفکران و چه در میان روحانیان. تعریف شما از خرافه چیست؟ چه چیزی را می‌توانیم خرافه بنامیم؟

به گمان من، مفهوم خرافه را به معنی اعتقاد جزمی افراد به تأثیر امور ماورائی در امور دنیاوی بدون مدرک عقلی یا نقل معتبر و علمی، یا اعتقاد به وجود پدیده‌هایی که عقل و یا نقل معتبر علمی آن را تأیید نمی‌کنند، می‌توان گرفت.

معیار تشخیص خرافه از غیر خرافه -بنا بر توصیف شما که اگر قابل دفاع باشد، غیر خرافی و اگر نباشد، خرافی است- چیست؟

معیار اساسی، وجود یا عدم وجود دلایل عقلی یا نقل منطقی است. اگر مطلبی مورد تأیید یکی از این دو (یا هر دو) باشد، غیر خرافی است و اگر مؤیدی نداشته باشد، می‌تواند خرافی باشد. اگر هم دلیل بر ضد آن وجود داشته باشد، حتماً خرافی ارزیابی می‌شود.

بیشتر بحث ما در مورد«خرافه در ادیان» است، هر چند که صحبت از خرافه‌های عصر جدید هم می‌شود. اما چه عواملی موجب گسترش خرافه در ادیان مشخصاً سامی و ابراهیمی و خاصه اسلام می‌شود؟

---

* مصاحبه‌گر: سیدیاسر میردامادی، ۱۵ آذر۱۳۸۴ منتشر شده در نشریه دانشجویی سروش خرد

در متون دینی که عمدتاً از عالم ماوراء برای ما خبر می‌آورد گزارش‌هایی درباره‌ی پیامبران، توانایی بعضی انسان‌ها یا اقدامات خاص خداوندی که ما آن را ماورائی یا ماذون از ماوراء می‌دانیم آمده، نظیر قدرت مسیح بر زنده کردن مردگان که حالا جزئیات آن بر من روشن نیست که مثلاً کسی سکته کرده و مردم او را مرده می‌پنداشته‌اند و ایشان با علم الاهی خود با بعضی ملاحظات او را به زندگی بر می‌گردانده کما این که علم طب چنین می‌کند و شاید هم واقعاً مرده را زنده می‌کرده است و یا قدرت مسیح مطابق گفتار قرآن در دمیدن جان در گل، به طور طبیعی وقتی انسان چنین مواردی را بپذیرد خود به خود امکان تعمیم این باور فراهم می‌آید ولی چون معجزات امور استثنائی بوده‌اند اگر تبدیل به قاعده شوند آن را خرافه می‌گویند: این که همیشه از امور ماورائی خرج کنیم تا کاری که به طور طبیعی قابل انجام است آن را تحت‌الشعاع امور ماورائی قرار دهیم خرافه‌باوری است. آدم خرافی گمان می‌کند که وقتی مریض می‌شود باید دعا کند تا خدا شفایش بدهد در حالی که در همین متون مقدس داریم که حضرت موسی کلیم (ع) وقتی بیمار شد دعا کرد و خدا پاسخ گفت که به طبیب مراجعه کن تا بر اثر مداوای او شفا یابی. آن دعا مال جایی است که تلاش خود را می‌کنی ولی به نتیجه نمی‌رسی.

پس رد پای خرافه را می‌توان در امور معتبر شرعی و دینی جست منتها خود آنها چنان آمده که گویا امر استثنائی است، معجزه است نه این که بخواهند تعمیمش دهند. این تعمیم، کار پیروان است که بعداً سر از خرافه در می‌آورد.

چون در تفکر دینی، عوامل ماورائی فی‌الجمله تأیید شده‌اند این خود زمینه‌ساز تعمیم آن عوامل است که اسم این تعمیم، خرافه است. تعمیم آن یعنی جایگزین کردن عوامل و مؤثرات طبیعی و تجربی با آن عوامل ماورائی. در همین مثال طب وقتی به جای دارو و درمان سراغ کف‌بین و واسطه‌ی جن و حتی دعا برویم این

خرافه‌باوری است. علت زیاد بودن خرافه در ساحت دینی، درک ناقص از اصل وجود مؤثرات ماورائی در دین است که اگر حدّ منطقی برای تأثیر پدیده‌های ماورائی در نظر گرفته نشود و یا از آن تعدی بشود، دچار خرافی اندیشی می‌شویم. ما که مدافع شریعت و اعتقاد به عوامل و پدیده‌های ماورائی هستیم، می‌گوییم آن مواردی که خارج از چارچوب عادی زندگی رخ داده «استثناء» است و قابل تعمیم نمی‌باشد. پس علت روی آوردن بسیاری از متدینان به خرافه، باوری ناقص به مؤثرات ماورائی است که زمینه‌ساز پذیرفتن هر ادعایی شده و می‌شود و البته ناشی از درک ناقص از متون شریعت است. گویی به بخشی از شریعت ایمان آورده‌اند و بخشی را وانهاده‌اند (نؤمن ببعض و نکفر ببعض).

در علم هم چنین است که اگر کسی با نادیده گرفتن بخشی از روند علمی و تجربی منجر به شکل‌گیری یک پدیده، مدّعی دست‌یابی به آن پدیده شود، مدعای او غیرعلمی ارزیابی می‌شود و اگر بر آن ادعای بدون دلیل، اصرار ورزد، به عنوان فردی خیالاتی (و شاید خرافاتی) شناخته می‌شود.

در گزارش مذهبی هم چنین است که برای اقناع روحیات خاص آن زمان در برابر«سَحَرِه» و«کَهَنه»، خداوند سبحان به پیامبرانش توانایی‌های خاصی داده یا خود اقدام به کاری استثنایی کرده است. برخی افراد، آن جنبه‌های استثنائی‌اش را حذف می‌کنند (مثل حذف روند شکل‌گیری یک پدیده) و آن چنان ذهنیتی پرورده می‌شود که انگار، تمام کار شرایع بر اساس امور غیرطبیعی است. این غیرطبیعی کردن امور طبیعی و تبدیل آن به یک روند، خرافی‌گری است، خواه در علم باشد یا دین یا هر چیز دیگر.

تأثیر امور ماورائی در متون اصیل دینی تا کجا پذیرفته شده که بعد از آن بتوانیم تعمیم آن را خرافه بدانیم؟ این تعمیم را مصداقی‌تر روشن کنید؟

فکر می‌کنم باید از بحث خرافه هم گذر کنیم و قبلاً درباره‌ی تأثیر و تأثر و علت و معلول بحثی داشته باشیم تا بعد به مبحث خرافه بپردازیم. فرض کنیم که منِ احمد قابل، امروز با شما قراری داشته‌ام. در حالی که از جایی دیگر باید به حضور شما می‌رسیدم. بخشی از تحقق این واقعه (به حضور شما رسیدن) در اختیار من بوده است. یعنی باید جواب مثبت می‌دادم. اما باید وسیله‌ی نقلیه‌ای می‌بود، سلامت حاصل می‌بود، تصادفی رخ نمی‌داد و... هزاران عامل وجود داشته که بسیاری از آن‌ها هم از اختیار من خارج بوده است. بخشی از این‌ها را به لحاظ اعتقاد شرعی، توفیق یافتن (حاصل شدن وفاق بین عوامل) می‌نامیم.

ما همه این عوامل را تحت تأثیر خدای سبحان می‌دانیم (شاید هم به قول عده‌ای به‌خاطر راحت کردن خودمان آن‌ها را گردن خدا می‌اندازیم). البته عامل ماورائی را ساری و جاری می‌دانیم اما نه به معنای حذف عوامل فیزیکی. صرف‌نظر از حضور آن ماوراء، ما هم عامل مستقلی هستیم که وجود داریم. یعنی باید از نقش عزم و اراده‌ی خود و اقدامات اختیاری لازم برای تحقق آن پدیده که در محدوده‌ی توان من بوده است نیز غافل نشویم. نه امور و عوامل بیرون از وجود من به تنهایی می‌توانستند باعث تحقق حضورم نزد شما باشند و نه من می‌توانستم تنها با مجموعه‌ی عوامل تحت اختیار خویش، چنین پدیده‌ای را تحقق بخشم.

حتی در قضیه طب و دارو، ممکن است که یک دارو اثر گذار باشد و احتمال تأثیر مثبت آن هم بسیار زیاد باشد، ولی احتمال اثر منفی را هم به صفر نمی‌رساند. منتها به‌خاطر آن احتمال ضعیف، نباید جلو احتمال قوی منجز را گرفت. برای این که جزو معدود افرادی که اثرات منفی دارو، شامل حالشان می‌شود نباشیم (چون از اختیارمان خارج است) آن را به خدا واگذار می‌کنیم و از

او می‌خواهیم که چنین اتفاقی نیفتد. به‌شرطی که اعتقاد به ماوراء، مسؤولیت‌های اجتماعی و علمی بشر را حذف نکند.

خرافه این است که آدمی تلاش لازم علمی و منطقی را انجام ندهد و منتظر نتیجه هم باشد که در این‌صورت، رویکردی خرافی داشته است. بنابراین، گرچه با نگاهی فلسفی و عرفانی، می‌توان همه‌ی عوامل را منتسب به ماوراء دانست اما برداشت ما از آن ماوراء، باید متفاوت با کسانی باشد که چشم بر واقعیات عالم وجود می‌بندند و همه چیز را به عوامل غیر قابل اثبات، نسبت می‌دهند.

برداشت غیر خرافی معتقد است که «أبی الله أن یجری الأمور إلاّ بأسبابها» یعنی خدا تمام امور را از طریق اسباب و عوامل طبیعی‌اش به انجام می‌رساند. اما دیدگاه خرافی معتقد است که اسباب و علل و عوامل طبیعی مهم نیست و همین طور گتره‌ای، در هرگستره‌ای از عالم وجود، از نیروهای ماورائی، که مثلاً در اختیار برخی افراد خاص، هم چون ائمه‌ی هدی (ع) است، می‌توان خواست که از آن‌ها بهره گیرند تا ما به نتایج مطلوب خویش برسیم.

من از گفتار شما پاسخ سؤال بعدی را هم احساس می‌کنم گرفته‌ام و آن این که اگر خرافه را تعمیم دادن نابهنجار و کلیت بخشیدن غیر ضروری به امور ماورائی در جهان طبیعی بدانیم آن‌گاه پاسخ این پرسش که آیا ادیان ذاتاً خرافه پرورند (البته اگر برای ادیان ذاتی قائل بشویم)، این است که چون زیربنای ادیان اعتقاد به تأثیر ماوراء در طبیعت است، این اعتقاد مستعّد خرافه‌پروری است. آیا برداشت من از کلام شما درست بوده است؟

این را به‌صورت مطلق، نمی‌توان تأیید کرد. فی‌الجمله اعتقاد به ماوراء (اگر غفلتی برای فرد معتقد حاصل شود) زمینه خرافه را دارد ولی فرض در این است که دین وشریعت، به توجه معتقد نظر دارند نه غفلت معتقد. برای مثال تبدیل

عصای موسی به اژدها، فرایندی را لازم دارد تا در عالم طبیعت، چنین تحولی اتفاق افتد. عصا که چوب است، باید خاک شود، گیاهی از آن خاک بروید، آن گاه گیاهی که از خاکش رسته، باید توسط گیاه‌خواری خورده شود و به گوشت بدل شود، آن وقت، افعی آن گیاه‌خوار را باید ببلعد و تبدیل به تخم شود، پس از تخم‌گذاری، بچه‌ی افعی تولد یافته و بزرگ شود تا شمایلی چون اژدهای حاصل از عصای موسی پدیدار شود. پس این پدیده حاصل سیکلی است که از عصا شروع شده است و به اژدها ختم شده است. خداوند آن واسطه‌ها را حذف می‌کند و تسریعی در عوامل طبیعی ایجاد می‌کند که به محض انداختن عصا، تبدیل به اژدها می‌شود. ولی این خلاف طبیعت نیست.

این که خدا را در رفتار خویش، محکوم همه‌ی قوانین طبیعت بدانیم، باوری غیردینی است. گرچه در رفتار با اهل این دنیا، عمدتاً طبق قواعد دنیا عمل می‌کند و برای ما پیغمبری از جنس خودمان می‌فرستد (برای حیوانات هم اگر به «امم امثالکم؛ مثل خودمان بودن» قائل شویم، پیامبری از جنس خودشان می‌فرستد).

اعتقاد به ماوراء ذاتاً به خرافه‌پروری نمی‌انجامد ولی در قرآن هم آمده است: «ما مثال می‌زنیم و برخی گمراه و گروهی هدایت می‌شوند». چنان که از چاقو هم می‌شود استفاده مثبت کرد و هم می‌توان با آن آدم کشت، این قابلیت وجود دارد که با برداشت ناقص از دین یا شریعت، به وادی خرافات بیفتیم، ولی نمی‌شود گفت ذات دین یا شریعت، خرافه‌پرور است. با دین، هم می‌توان ستم کرد و هم می‌توان عدالت را برقرار کرد. هم می‌شود خرافی بود و هم عقلایی و طرفدار دانش.

به هر حال ما عناصری در دین داریم مثل اعتقاد به ماوراء و امور غیبی. آیا این باورها زمینه‌ساز خرافه نیستند؟

البته عناصر دیگری هم در دین داریم مثل لزوم توجه به حقایق هستی و لزوم شناخت سنن الهی که همان سنن طبیعی‌اند. اگر آن اعتقادات، صرف‌نظر از این اعتقادات (لزوم توجه و عدم غفلت) در نظر گرفته شود (یعنی بخشی پذیرفته و بخشی انکار شود) البته می‌توان گفت که اعتقادات دینی، زمینه‌ساز خرافه‌اند ولی اگرمجموعه‌ی عقاید دینی پذیرفته شود، نمی‌توان چنین ارزیابی کرد.

ضمناً، دو موضوع را به نظر من، باید از هم تفکیک کنیم. یکی آن‌چه به عنوان دین در زمان رسول خدا (ص) رایج بوده است (که پیامبر خدا و ائمه‌ی هدی، آن را تبیین کرده و دین‌داران به آن گرایش داشته‌اند) و یکی هم رقم خوردن گرایشات دین‌داران (پس از عصر حضور) در نظر و عمل. با توجه به این نکته، می‌توان متن اولیه را از متن ثانویه، تفکیک کرد. نهایتاً، روایات قطعی پیامبر و ائمه (در دیدگاه شیعه) را در کنار قرآن، به عنوان متن اولیه قرار داده و برداشت متکلمان و فقیهان را متن ثانوی می‌نامیم.

نسبت به متون اولیه، باید توجه کرد که اسلام «علی فترة من الُرسل؛ در دورانی که بین پیامبر قبلی و پیامبر فعلی قرار می‌گیرد» آمده است. با توجه به رواج برخی رویکردها و برخی راه‌کارهای ناپسند، شریعت نمی‌توانست برخی امور را تغییر دهد و به ناچار، امضاء می‌کرده است، مثل برده‌داری یا برخی مناسبات تبعیض‌آمیز بین زن و مرد. دلیلش هم این است که برخی مسائل، تبدیل به فرهنگ شده‌اند و برای تغییر فرهنگ، مدت زیادی لازم است تا اندک اندک، زمینه‌های تغییر ایجاد شود. حضرت امیر (ع) در زمان کوتاهی قبل از شهادتش می‌گوید: «الله الله فی النساء، فاِنّ آخر ما تکلّم به نبیکم أن قال اتّقوا الله فی الضعیفین، النساء و ما ملکت ایمانکم». این آخرین وصیت پیامبر (ص) بوده که

زنان و بردگان را از یاد نبرید. یعنی این مهم‌ترین دغدغه‌ی پیامبر خدا بوده که در نهج‌البلاغه نیامده و در کتاب کافی، ذکر شده است.
به هر حال، اگر قائل به تفکیک شویم (هر چند که اثباتش دشوار است) مشکلاتی پیش نمی‌آید. من صریح می‌گویم که متن اولیه (با توجه به نکات پیش‌گفته) به هیچ عنوان با خرافه سازگار نیست. یکی از پرسش‌های مهم مربوط به بحث ما این است که چرا پیامبر خدا (ص) معجزه‌ای به جز قرآن نیاورد؟ عباراتی چون «أفلایتدبرون»، «أفلا یعقلون»، «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون» و «فَبَشِّر عباد، الذین یستمعون القول» ظاهراً نشان می‌دهد که پیام خداوندی در زمان رسالت نبیّ خاتم، این است که الآن دوره‌ی سحر و جادو و ریسمان انداختن نیست، بلکه دوران مراجعه به علم و آگاهی و تعقل است.

ولی این قدر روایت بعدها...

می‌دانم که روایت‌های بسیاری در مورد وقوع برخی معجزات توسط پیامبر خدا(ص) و ائمه‌ی هدی (ع) داریم، ولی توجه شود که جز در برخی موارد استثنایی، بسیاری از این روایات ساختگی‌اند. اثبات این مساله البته سخت است ولی آمادگی اثباتش را دارم. برای نمونه عرض می‌کنم که در مسأله‌ی مهمتری مثل امامت، تا سال ۲۵۰ هجری قمری بحث عدد ۱۲ در مورد ائمه، بین پیروان ائمه مطرح نبوده است. تفکر رایج شیعه‌ی قرون اول و دوم هجری تا اواسط قرن سوم (زمان امامت امام عسکری(ع)) ادامه‌ی سلسله‌ی امامت از پدر به پسر تا پایان عمر بشر در دنیا بوده است. با این که اهل سنت روایاتی مبنی بر این که بعد از پیامبر ۱۲ خلیفه از قریش می‌آیند، داشته اما شیعیان بی‌اعتنا بوده‌اند. استدلال شیعه این بوده که تا قیامت زمین از حجت خالی نیست و حجت‌ها پشت سر هم پسر بعد از پدر (و در صورت ضرورت برادر بعد از برادر) ادامه

دارند. زمان امام صادق (ع) او را قائم آل محمد می‌دانستند و زمان امام کاظم (ع) او را. اما ما کاتولیک‌تر از پاپ شده‌ایم. تا وفات امام حسن عسگری (ع) که سه نفر شهادت داده‌اند که او فرزندی داشته که آنان دیده‌اند ولی به امر خدا باید غایب از انظار باشد. البته بسیاری از شیعیان ایشان گفته‌اند: فرزندی نداشته. نهایتاً با رؤیت فرزند ایشان، دوازده امام داریم. از این زمان توسط افرادی چون ابن قبه و دیگران، اعتقاد به عدد ۱۲ در تشیع شکل گرفته که آن امام هم (چون زمین از حجت خالی نیست) امام منتظَر می‌شود که غایب است. این عدم اعتقاد به عدد ۱۲ تا قبل از امام عسگری (ع) خاص یکی دو نفر نبوده بلکه تمام اصحاب ائمه یا اکثریت فوق العاده‌ای از آنان به آن بی‌اعتنا بوده‌اند.

برخی هم می‌گویند که روایت اسطوره محمد حنفیه هم مؤثر بوده...

حالا عرض می‌کنم. روایاتی که نبوده و بعد پیدا شده و آن‌چنان شتاب زده هم پیدا شده که عدد ۱۳ و ۱۴ هم شکل گرفته. مثلاً در کافی آمده که ۱۲ تن از نسل امام علی یا فاطمه (س) امام خواهند بود، که ۱۳ نفر می‌شوند. یا ۱۰ نفر از نسل امام حسین که ۱۳ تن می‌شوند. البته بعدها این کتاب‌ها را تصحیح کرده‌اند و ۱۲ را ۱۱ و ۱۰ را ۹ کرده‌اند و قربة الی الله، کارها درست شده است. سره و ناسره کردن متن روایات ما، دشوار است اما نباید به انکار اصل آن‌ها بینجامد.

به طور مثال اگر بدانیم که صندوقی از جواهرات نایاب و تاریخی در میان کوهی از زباله‌هایی که دور ریخته می‌شود، قرار گرفته و مدفون شده است، اگر کسی بداند و عاقل و مال‌دوست باشد آن را می‌جوید تا بیابد. من متن روایات شیعه و سنی را با همه‌ی روایات جعلی موجود در آن‌ها، گشته‌ام و از سال ۶۴ مشغول این کار بوده‌ام و چنان گوهرهای نابی در این متون یافته‌ام که به آلوده شدن ظاهر وجود آدمی به همه زخارف دنیا برای کشف آن (حقیقت شریعت محمدی)

می‌ارزد. شما نمی‌توانید دین یا شریعت خاصی را حذف کنید، زیرا صرف‌نظر از دوران اقبال و ادبار، مؤمنان به این شرایع، همیشه بوده‌اند. هر چند من به وجود ادیان مختلف، معتقد نیستم و معتقدم که دین خدای یگانه، یگانه بوده است ولی شرایع، مختلف بوده‌اند. گاهی یک روایت از هزار روایت، آن‌چنان در اقناع مؤمنان و مخاطبان شرایع به کارتان می‌آید که به تمام آن آلودگی‌های ظاهری می‌ارزد. به هر حال به نظر من این سخنان بی‌بدیل، چنان ارزشمند هستند که به جست و جویشان می‌ارزد. البته هستند کسانی که این رویکرد را نمی‌پسندند.

متاع کفر و دین بی‌مشتری نیست   یکی این و یکی هم آن پسندد

مضرات خرافه گرایی در دین را چه می‌بینید؟

اساس دین را مورد سؤال قرار می‌دهد، هستی‌اش را به‌خطر می‌اندازد، دچار وقفه می‌کند و حتی باعث عقب‌گرد بسیاری از انسان‌ها از دیانت می‌گردد. بی‌هیچ تعارفی چهره‌ی دین را ملکوک می‌کند. به نظر من صدماتی که می‌زند آن‌قدر هست که بارها و بارها، فکر کردن برای علاجش را وجهه همت خود کنیم. گرچه افراد متدین و متشرع اما خرافاتی، از ضررهای رویکرد خویش غافلند (به همین دلیل نمی‌توان آنان را چندان مقصر دانست) ولی ناخواسته و ندانسته، تیشه به ریشه‌ی دین و یا شریعت می‌زنند. این‌ها دوستانی نادانند که در اکثر اوقات، ضررشان از هر دشمن آگاهی بیشتر است.

شما هدف دین را در چه می‌دانید که خرافه گرایی را مضر به دین می‌دانید؟

هدف دین، رسیدن انسان به حقیقت است؛ کشف حقایق هستی و البته زیستن برمبنای آن حقایق در همین دنیا، دور شدن از سراب‌ها و خیال‌ها و برگشتن به سر آب زلال حقیقت.

به نظر شما کدام بخش از سه قلمرو دینی اخلاق، عقاید و فقه با خرافه نسبت افزون‌تری دارند؟ نسبت این سه حوزه با خرافه چیست؟

من حوزه‌های حضور دین را سه‌گانه می‌دانم: کلام، اخلاق و احکام. در حوزه‌ی اخلاق چون صحبت از باید و نباید ارزشی است، مجال خرافی‌اندیشی زیادی وجود ندارد مگر این که کسی در تعریف مقولات اخلاقی، دچار غفلت شود و مثلاً صبوری را به تنبلی، و زهد را به عدم تلاش در تولید و امثال این تعریف‌های غافلانه تفسیر کند. یعنی اگر از باورهای خرافی اثر بپذیرد، اخلاقش نیز خرافی خواهد شد. به این معنا اخلاق به‌تنهایی، کمتر خرافی‌باوری را برمی‌تابد. اما آن دو حوزه‌ی دیگر (به ویژه فقه) بسیار تأثیرگذارند. به‌نظر می‌رسد که در حوزه‌ی عقاید، خرافات، خود را تئوریزه می‌کنند تا بسط یابند و مجال حضور در زندگی بشر را بیابند.

در محدوده فقه آن عقاید می‌توانند قوانین یا توصیه‌هایی را رقم زنند، به‌خصوص در مستحبات و مکروهات شرعی، ما شاهد حضور راه‌کارهای خرافی هستیم. در واجبات و محرمات چون حساسیت بیشتری نسبت به احراز صحت سند روایات و مفهوم آن‌ها (از حیث انطباق با عقل و نقل قرآنی) بوده خیلی پالایش شده ولی در مستحبات و مکروهات، این روند بررسی متوقف می‌شود و تحت عنوان تسامح در ادله‌ی سنن (مستحبات و مکروهات)، خرافات فوق‌العاده‌ای شکل گرفته است.

به نظر شما زمینه‌های شکل‌گیری تاریخی خرافه در دل دین چیست؟

چند زمینه را می‌توان گزارش کرد:

اولاً جهل مردم و پیروان دین، سبب اصلی در تحقق خرافه است. جهل و غفلت عالمان از این که با تسامح در ادله‌ی سنن، زمینه‌ی بررسی ادعاهای افراد

درخصوص نسبت دادن برخی مسائل نامربوط به دین یا شریعت فراهم شده و می‌شود. به همین دلیل، بسیاری از روایات دروغ در این بخش، در سایه‌ی امنیت قرار گرفته‌اند.

جهالت پیروان غیر عالم، سبب شده است که سوء استفاده‌گران بتوانند از جهل آنان به نفع خویش بهره برده و موقعیت‌های کاذب برای خویش فراهم کنند و مردم را به بیراهه‌هایی بکشانند که جز خسارت دنیا و آخرت، ارمغانی برای آنان نداشته است. دعوت به کارهایی که مردم را در انظار خردمندان، پست و حقیر جلوه می‌دهد و آنان را در معرض انواع اهانت‌ها قرار می‌دهد، گوشه‌ای از نتایج آن است.

ثانیاً منفعت‌طلبی آگاهان سودجو، یکی از زمینه‌های تولید و رشد باورها و رفتارهای خرافی است. نشر اندیشه‌های خرافی در قالب انواع نشریات مکتوب و شفاهی و سمعی و بصری و تولیدات هنری مبتنی بر آن، منافع مادی آنان را تأمین کرده و از نظر معنوی، مردم را از رویکرد آگاهانه به متونی که سعادت دنیا و آخرت مردم را تأمین می‌کند و راه را بر سوء استفاده‌ی گمراه‌کنندگان می‌بندد، باز می‌دارند.

ثالثاً تلاش مخالفان شریعت برای از میدان خارج کردن شریعت، یکی دیگر از زمینه‌های تولید باورهای خرافی است. برای این منظور، خوب است یک‌بار دیگر به «دفتر اول مثنوی، حکایت بلند پادشاهی یهودی که مسیحیان را می‌کشت و وزیر زیرک او که وی را از این کار منع کرد و اجازه خواست تا با فتنه‌انگیزی و اختلاف‌افکنی، مسیحیان را به جان هم اندازد تا خود آنان یکدیگر را هلاک کنند و به این وسیله، پادشاه نیز از شر آنان خلاصی یابد» مراجعه کنیم تا معلوم شود که برخی دشمنان آگاه از رویکردهای خرافی، برای بی‌اعتبار کردن شریعت چه

بهره‌ها می‌برند و به دست دوستان نادان، چگونه نقشه‌های بنیاد برافکن خویش را اعمال می‌کنند.

می‌توان در یک عنوان کلی، همه‌ی این زمینه‌ها را جمع کرد و گفت اساس رویکرد خرافی بشر، به‌خاطر جهل نسبت به جایگاه حقیقی انسان در مجموعه‌ی هستی است. آدمی (بدون دلیل عقلی و نقلی معتبر) خود را جانشین خدا در زمین یا محور هستی، دانسته است و غروری کاذب، سر تا پای او را در بر گرفته است. تمامی قدرت مطلقه‌ی خداوندی نسبت به هستی را برای خود یا افرادی از نوع خویش مصادره می‌کند، چرا که نمی‌تواند تصور قدرت مطلقه در غیر انسان را داشته باشد. نمی‌خواهد بپذیرد که خلقت دیگر موجودات از خلقت آدمی مهم‌تر بوده است (لخلق السموات و الأرض أکبر من خلق الناس و لکن أکثر الناس لایعلمون - غافر، ۵۷). نمی‌خواهد ریاست عالم را به موجودی دیگر واگذار کند و به همین جهت، اگر خود را واجد قدرت نمی‌داند ولی برخی از هم‌نوعان خود را واجد قدرت‌های غیرطبیعی معرفی می‌کند. مدعی می‌شود که او یا هم‌نوع وی، همه چیز را می‌داند و توان تغییر همه چیز را دارد. از اینجا است که خودخواهی افراطی یا نوع‌خواهی غیرمنطقی، پدیدار می‌شود و راه خرافات (و بسیاری ضررهای دیگر) برای آدمی هموار می‌گردد.

این ادعای گزاف، وقتی با واقعیت‌های زندگی بشری در مجموعه‌ی هستی روبرو می‌شود، از تحلیل ناتوانی انسان برای حل مشکلات خویش عاجز می‌شود و به‌همین جهت به تحلیل‌های غیر منطقی کشیده می‌شود.

از طرف دیگر، انسان برای نیازهای خود دنبال امکانات برطرف کردن آن‌هاست. این نیازهای صادق و کاذب، برخی افراد انسان را به پذیرفتن یاوه‌ها وادار می‌کند. بنابراین خرافه فقط اختصاص به ادیان ابراهیمی ندارد. به‌طور مثال دوستی به ژاپن رفته بود و مردم آنجا را -که پیرو آئین شینتو اند- به شدت خرافی یافته بود

و البته علت پیشرفتشان را عدم به‌کارگیری خرافات در کارهای مربوط به زندگی مادی و عمل بر اساس اصول علمی، ارزیابی کرده بود. روش مسیحیت غربی در تفکیک قلمرو دین و دنیا را نیز می‌توان عامل رشد جوامعی دانست که علی‌رغم وجود خرافات در باورهای شرعی آنان، مانع زندگی روزمره‌شان بر اساس مبانی علمی نشده است.

این که خانم نخست وزیر اسبق فرانسه –ژوسپن– پیش کف‌بین رفته بود تا از نخست وزیری همسرش برای دوره‌ی بعدی اطلاع یابد، نشان‌گر آن است که در جوامع مدرن غربی نیز خرافات وجود دارند. شبکه‌های تلویزیونی غربی را هم داریم که برنامه‌ی روانشناسانی را پخش می‌کنند که کارشان، به گریه انداختن مردم است و از تکنولوژی روضه خوانان و مداحان مذهبی، تنها آوازخوانی آن را ندارند. مراسم شدیداً خرافی تدفین پاپ اگر بیشتر از مراسم ایرانیان در این موارد، خرافی ارزیابی نشود، مطمئناً کمتر از آن نخواهد بود؛ در حالی که حضور جمعیت بسیار پیروان مسیح و مسؤولان کشورها در این قرن رشد علم و آگاهی در آن مراسم خرافی و تحمل آن، نشان می‌دهد که موجودیت خرافات، ناشی از خاصیت خود بشر است که این‌گونه امور را برمی‌تابد. البته در برخی موارد هم احساس می‌کند که چون نمی‌تواند نیازش را از راه‌های علمی برآورد، به خرافه رو می‌آورد، چرا که نمی‌خواهد امید خود را از دست بدهد.

با این حساب، انسان، حیوان خرافه‌ساز است. حالا به لحاظ تاریخی آیا می‌توانیم گروهی از علما را خرافه‌ستیز بدانیم و اگر می‌توانیم چه علمایی بوده‌اند و چه آثاری از ایشان باقی مانده و آیا هنوز هم چنین افرادی داریم؟

در باب تاریخ اسلام و ائمه، مثل «لؤلؤ و مرجان» محدث نوری یا «حماسه حسینی» آقای مطهری بوده‌اند. اما اقدامات چنان کم‌اند که می‌توان «کان لم یکن»

تلقی کرد. باید شروع کرد و برای شروع باید افرادی که اطلاع کافی داشته و بتوانند اظهارنظر مستدل و قانع‌کننده داشته باشند، به میدان آیند. چون این موضوعات جنبه عاطفی یافته و نزدیک شدن به آن خطرناک است. باید ابتدا به مردم ثابت کرد که طبیب و کارشناس هستی وگرنه تو را نفی می‌کنند، بی‌دین و یا نادان نسبت به دین می‌دانند. به همین علت، مقابله با خرافات در متن شریعت به علت وجود سپر دینی، به آنان ایمنی می‌دهد. لازمه‌ی درگیری علمی با این افراد و این رویکرد، شجاعت و فداکاری افراد و گروه‌هایی است که باید وارد صحنه شده و با آن درگیر شوند.

برخی فیلسوفان (که عقل‌گرا بودند) و عرفا (که به احساسات پرداخته‌اند) البته در برخی حوزه‌ها تلاش‌هایی کرده‌اند. لیکن در توفیق ایشان باید تأمل کنیم زیرا خیلی توفیق نیافتند. البته برخی آثار گران‌بها از آنان به‌جا مانده است که اگر آن آثار را به عنوان مستندات قوی برای بحث امروز بدانیم، می‌توان گفت که آنان توفیق یافته‌اند ولی این توفیقات، چندان هم‌پای رشد خرافه نبوده و نیست و نمی‌توان ادعا کرد که در برابر جریان خرافه‌گرایی، یک جریان مبارزه علیه آن نداشته‌ایم.

در تفکر مسیحی، پروتستان‌ها از خرافه‌گرایان مسیحی موفق‌تر بودند و به‌همین دلیل عده‌ای روش آن‌ها را برای خرافه‌زدایی از شریعت محمدی (ص) نیز تجویز می‌کنند ولی آن‌ها هم در متون اولیه‌شان چندان کامیاب نبودند و گاه در متون بازنگری شده‌ی آنان نیز برخی خرافات باقی مانده است، هرچند بعدها مورد استقبال قرار گرفتند. این مطلب نظیر اعتراض آقای صالحی نجف‌آبادی به استفاده‌ی آقای مطهری از برخی خرافات است، در جایی که به نقد آن‌ها پرداخته است. خود مبحث تحریف در شریعت اگر شاخه‌ای از خرافه باشد، در متن قرآن و دین به صراحت گزارش آن آمده است.

شاید تحریف در قرآن اشاره دارید؟ آیا کم و زیادی در قرآن صورت گرفته است؟

تحریف در قرآن به معنای تحریف متن نبوده بلکه تحریف در آن به معنی سوء استفاده از کلام بوده. خود قرآن از «تحریف مفهومی کلام الهی» یاد کرده است (یحرفون الکلم عن مواضعه). مثلاً برخی منتقدان شریعت «ویل للمصلین» را گرفته و ادامه را نیاورده‌اند. تحریف به معنی کم و زیاد کردن آیات قرآن نبوده، یعنی آنچه در برخی روایات شیعه و اهل سنت در مورد آیات قرآن با اضافاتی آمده است، به‌راحتی می‌شود فهمید که مقصود آن‌ها، تفسیر آیه است و نه تحریف آن. البته چند روایت بوده که به تحریف اشاره مستقیم دارند ولی نمی‌توان به مفاد آن‌ها اطمینان یافت. شاید بحث ارزش حفظ قرآن و پاداش‌های اخروی که برای آن در نظر گرفته شده، ناشی از رویکرد جلوگیری از تحریف قرآن بوده است.

سؤالی راجع به ساختار فقه شیعه داشتم. شهرت نظریه‌ی تکامل زیستی داروین در محافل علمی، عالم‌گیر است. اخیراً نظریه طراحی هوشمند در آمریکا مطرح شد که در کشورهای غربی اعتراض علمی شدیدی در پی داشت. در آمریکا از این جهت، جا باز کرد که ۹۰ درصد آمریکائیان «سفر تکوین» را بیشتر از تکامل باور دارند. این را گرفتم و به جامعه‌ی خودمان نقب می‌زنم که آقای شریعتی معتقد بود اگر ما در فقه شیعه عنصر علم و زمان را جایگزین عقل و اجماع کنیم می‌توانیم به تحول و پویایی برسیم. نظر شما در این مورد چیست؟

من نمی‌دانم که دوستان سروش خرد یا مخاطبان این مصاحبه، چقدر با وبلاگ «شریعت عقلانی» آشنایی دارند و به همین علت شاید حرف‌هایم تکراری شود. معتقدم شریعت در امور دنیوی عین عقلانیت است. ولی عقلانیت یک نسخه

ندارد که بگویم فقط همین عقلانیت کافی است. یعنی عقلانیت هم اختلافی است. در مشترکات عقلانی، شریعت موظف به تأیید مشترکات است و در امور مختلف فیه، با استدلال حق انتخاب دارد. ما باید تفکیکی داشته باشیم بین مشترکات عقلانی بشر با موارد اختلافی بین عقلای بشر.

از طرف دیگر، ظاهراً تعریف مشترکی از دین نداریم. آقای سروش از دین بدون ایدئولوژی سخن می‌گوید و آقای مطهری یا آقای شریعتی خلاف این را می‌گویند. البته با تعریف خاص آقای سروش از ایدئولوژی، نمی‌توان بحث کرد، مگر آنکه در مبانی تعریف توافقی حاصل گردد. حالا باید بر سر تعریف علم و عقل هم به اشتراک برسیم. طبق تعریف من بخش عمده‌ای از عقل همان علم است. حتی در فرهنگ مذهبی داریم که «العلم امام العقل» به لحاظ وجود خارجی بین دو امر عقل و نقل، اختلاف است. اما همین نقل، عقل را تأیید می‌کند که «اول ما خلق الله العقل...». عقل، حجت باطنی خداست. بزرگترین آیه قرآن در شاهد گرفتن هنگام معامله است که کاملاً عقلایی است. ولی در ازدواج هم اختلافی داریم مثل حق طلاق که به مرد داده می‌شود. من پنج روایت صحیحه دیده‌ام که در خلع، زن می‌تواند متقاضی جدایی باشد، حتی اگر مرد راضی به آن نباشد و به محض جدی بودن زن بر جدایی و مراجعه به حاکم، جدایی حاصل می‌گردد و نیازی به رضایت مرد نسبت به اصل جدایی نیست. تنها در میزان مالی که باید از زن بگیرد، می‌تواند بیش از مهریه را (در صورتی که پرداخته باشد) از زن طلب کند. به عبارت دیگر، می‌تواند ادعای خسارت کند. با وجود صراحت روایات به تفاوت طلاق و خلع و عدم لزوم یا جواز طلاق از سوی مرد پس از خلع (جدی بودن زن بر عدم ادامه‌ی قرارداد ازدواج)، متأسفانه فقها همه را به نفع مرد مصادره کرده‌اند و باز هم فتوی به لزوم طلاق از سوی مرد داده‌اند.

در سخنرانی‌هایم چندبار گفته‌ام که معجزه‌ای بزرگتر از معجزه پیامبر (ص)، برای تحریف شریعت او به‌کار گرفته شده و دین را تحریف کرده‌اند. نمی‌دانم برخی از فقهاء چه جرأتی داشته‌اند؟ امام صادق در سال ۱۲۰ هجری می‌گوید: «ما من شیء علیه الناس الیوم الا هو منحرفٌ عما نزل به الوحی» در کلام عرب «ما من شیء» یعنی یک چیز هم نبوده است که انحرافی در آن صورت نگرفته باشد. البته این سخن به معنای عدم امکان بازیابی متن غیر منحرف شریعت محمدی (ص) نیست. منتها پیدا کردن متن غیر محرف، جرأت می‌خواهد. البته این جرأت، چیزی نیست که همگان داشته باشند.

آقای مطهری در کتاب "مسأله حجاب"اش می‌گوید که طبق روایات، خانم خانه در برابر برده‌ی مردی که خریداری شده است لزومی به حفظ حجاب نداشته و در مقابل خادم خانه هم چنین است. امام (ع) در جواب برخی پرسشگران، این موضوع را تأیید کرده است که هنگام سوار شدن شتر، ساق پای خانم دیده می‌شود، آیا می‌تواند به کمک مرد برده سوار شود؟ آیا ممکن است تنها با مرد برده هم‌سفر شود؟ به هنگام سوار شدن شتر، باید دست خود را بر شانه‌ی برهنه‌ی مرد برده بگذارد، آیا این اتفاقات اشکالی ندارد؟ امام می‌فرماید: «نه». آقای مطهری این‌جا می‌گوید: «اگر فقیهی جرأت کند، می‌تواند بگوید که کارگرانی که امروزه در درون خانه‌ها کار می‌کنند هم همین حکم را دارند و تنقیح مناط کند».

من عرضم این است که عقل و علم را تعریف کنیم. این‌ها تباینی ندارند که جابه‌جایشان کنیم. در اجماع، اگر به اجماعیات عقلانی بشر برگردیم خوب است ولی به معنای اجماع رایج مورد نظر شیعه، اصلاً از نظر علمی بهایی ندارد. خصوصاً در شیعه که برخی فقهای گذشته معتقد بودند اگر افرادی مانند شیخ مفید و ابن براج و ابن جنید مخالف با نظری بودند و فرد مجهول الهویه‌ای بین

ایشان نبود که احتمال امام زمان بودن او باشد می‌فهمیم که امام زمان بین بقیه‌ی فقهاست!! متأسفانه چون متون ثانویه و این اظهار نظرها به زبان عربی‌اند و همه مردم نمی‌توانند آن‌ها را مطالعه کنند، راهی ندارند تا بفهمند که چه امور سستی مبنای آقایان را در برخی مسائل اساسی تشکیل می‌دهند. مردم متشرع از این مسائل اطلاعی ندارند.

به هر حال به نظر من، فقه شریعت مبتنی بر عقل است به عنوان اولین دلیل –نه به‌قول برخی فقیهان شیعه که آن را صاحب نقشی تأثیرگذار نمی‌دانند– . عقل، حجت باطنی و اصلی است و بقیه هم حجت ظاهری و فرعی. یعنی نقل، حجت فرعی و ظاهری است. خواه نقل قرآنی باشد یا روایات معتبره، و در آخر هم اجماعیات که زیرمجموعه‌ی عقل و نقل‌اند. حجت مطلق دانستن اجماع (آن هم به عنوان کاشف نقل مفقوده) در شیعه جایگاهی ندارد. این است که می‌توان همان چهار عامل را آورد با رویکرد نظری به عقل که باید آن را در راس ادله قرار دهیم.

داستان تناسب تکوین و تشریع، یکی از اساسی‌ترین مبانی شریعت است. قرآن کریم صریحاً می‌گوید: «فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق‌الله، ذلک الدین القیم» یعنی دین حنیف مبتنی بر فطرت غیرقابل‌تغییر انسانی نوشته شده است و تا وقتی منطبق با فطرت انسانی باشد، پا برجا و استوار می‌ماند. پس اگر ذره‌ای از انطباق شریعت با نسخه‌ی تکوینی انسان، عدول شود و این نسبت منتفی شود، استواری و بقای دین به خطر افتاده و از بین خواهد رفت.

مسأله‌ی کم‌توجهی به قرآن و توجه بیش از حد به روایات مخالف با ظاهر قرآن و مخالف با رویکردهای عقلانی (علی‌رغم توصیه‌های شریعت) تا آنجا پیش‌رفته که برخی برای استدلال به قرآن نیز به جای مراجعه‌ی مستقیم به قرآن، به

نظریات سایر فقهاء مراجعه می‌کنند و اکثر فقهاء از پرداختن تخصصی به تفسیر آیات الأحکام نیز بازمانده‌اند تا چه رسد به تفسیر بیش از آن.

برای نمونه به بیان خاطره‌ای از آقای خامنه‌ای در مجله پیام انقلاب (در زمان قائم مقامی آقای منتظری) مراجعه کنید که می‌گوید: «مباحثه جالبی در منزل پدر ما بین آقای منتظری و مرحوم آقای میلانی اتفاق افتاد. آقای منتظری عادتاً در حضور یک عالم، یک بحث علمی را مطرح می‌کند. ایشان به مشهد آمده بود و شنیده بود که پدر ما مریض است و برای عیادت آمد. هم‌زمان آقای میلانی نیز آمد. بحث برائت بود که آقای میلانی آیه قرآن «و ما کنّا معذّبین حتی نبعث رسولا» (یا یکی دیگر از آیات این بحث) را اشتباه خواند و آقای منتظری خرده گرفت. آقای میلانی گفت: در رسائل شیخ آیه را این‌گونه نقل کرده است. آقای منتظری گفت: مثل اینکه شما، قرآن را هم از روی رسائل شیخ می‌خوانید؟!!» حالا برخی قرآن را هم از روی رسائل شیخ می‌خوانند.

اگر متن را نه بر مبنای اخباری‌گری بلکه عقل‌گرایانه بازخوانی کنیم، آن‌چنان دستمان پر است که رقیب را به راحتی زمین‌گیر می‌کنیم و من اعتقاد دارم که ۸۰ درصد آن‌چه اکنون در جامعه وجود دارد ارتباطی به دین ندارد. منتها نشان دادن تمام آن موارد، کار یکی دو نفر نیست. از طرفی هم متأسفانه جریانی وجود ندارد که پیگیر این مسأله شود و تلاش‌های چندین ساله برای تشکیل مؤسسه‌ای با رویکرد اصلاح اندیشه‌ی دینی که جمعی از آگاهان را در خود داشته و به این مهم، اقدام کنند نیز به خاطر جوّ سنگین فرهنگی و رواج رویکردهای غیرعلمی و خرافی در جامعه و خطرهای فراوان پرداختن به این مسائل، با توفیق همراه نبود، ولی از باب «المیسور لا یترک بالمعسور» فعالیت‌های فردی هم غنیمت است و نباید متوقف شود.

بخش سوم:

بازخوانی حقوق انسان

در متن شریعت

نسبت عدل و آزادی*

به نام خدای رحمان و رحیم

امشب، یادآور شبی است که به باور برخی از اندیشمندان دین‌باور، از مسیحی تا مسلمان، نام‌آوری از معتقدان به عدالت اجتماعی مبتنی بر اندیشه‌های الهی، شهید عدالت‌خواهی و دادگستری خویش شد. عدالتی که به گمان اکثر دین‌باوران الهی، موعود منتظری است که آدمیان آن را در آینده‌ی زندگی خود تجربه خواهند کرد. عدالتی که آزادی‌ها را لگد مال نکند و با تأمین و تضمین حداکثر آزادی‌ها، فرصت‌های برابری برای همه‌ی انسان‌ها فراهم کند تا آزادانه آن را طلب کنند و در پی حقوق خویش روان شوند و آن را آزادانه اعمال کنند و یا با اختیار خود از برخی حقوق خویش چشم‌پوشی کنند و یا از سر تن‌آسایی، از مواهب حقوق پی‌جویی نشده‌ی خود، بی‌بهره مانند.

در چنین شب و چنین فضایی، مناسب است که از جنبه‌ی نظری، به نسبت عدل و آزادی بنگریم و سپس به راهکارهای عملی بپردازیم. این مطلوب را در چند نکته خلاصه کرده‌ام که با مخاطبان گرامی، درمیان می‌گذارم. باشد که در این ماه عبادت (رمضان) ما را وادار کند که ساعات یا دقایقی را در این‌باره فکر کنیم.

---

* متن سخنرانی لغو شده‌ی شب بیست و یکم ماه رمضان، ۱۰ مهر ماه ۱۳۸۶ – حسینیه‌ی ارشاد، تهران – نگارش در ۵ مهر ۱۳۸۶، فریمان

چرا که در شریعت محمدی (ص) یک ساعت تفکر، از یک عمر عبادات دیگر، برتر است:

۱- «ع د ل» در لغت به معنی «همانند؛ مثل و نظیر» است و تمامی استعمالات آن در زبان عرب، به گونه‌ای «حقیقی و یا مجازی» همین مفهوم را در خود جای داده است. «عَدل، عِدل، عُدول، عَدیل و...» همه در مفهوم خود با «تصور یا وجود همانند» آمیخته‌اند.

این معنی و مفهوم کلی را در گزارش‌های مختصر یا مشروح کتاب‌های لغت و به نقل از بزرگان ادبیات عرب، هم چون فرّاء، زجاج، اخفش، ابن الأعرابی، ازهری، راغب، کسائی، سیبویه، اصمعی، ابن بری، ابی علی الفارسی، خلیل بن احمد، جوهری، ابن منظور، احمد بن فارس و... می‌توان مشاهده کرد.[۱]

۲- تردیدی نیست که عنوان همانندی و برابری در مواردی که نسبت‌های ریاضی را اقتضاء کند، عقلاً هیچ نسبتی جز تساوی را پیش پای آدمی نمی‌گذارد. به همین جهت است که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «اخلاق ناصری» آورده است: «لفظ عدالت از روی دلالت، مبنی است از معنای مساوات... بدین سبب، در نسبت، هیچ نسبتی شریف‌تر از نسبت مساوات نیست... عادل کسی بوَد که مناسبات و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را،... به حقیقت، واضع تساوی و عدالت، ناموس الهی است...» (ص۱۰۰-۱۰۳).

مرحوم محمدمهدی نراقی نیز در کتاب «جامع السعادات، ج۱، ص۹۱-۹۷» حقیقت عدالت را به مفهوم مساوات گرفته است.

---

۱ کتاب العین، الخلیل الفراهیدی، ج۲، ص۳۸ و ۳۹. معجم مقاییس اللغة، أبو الحسین أحمد بن فارس زکریا، ج۴، ص۲۴۶ و ۲۴۷. لسان العرب، ابن منظور، ج۱۱، ص۴۳۲ تا ۴۳۵ . الصحاح، الجوهری، ج۵، ص۱۷۶. تاج العروس، الزبیدی، ج ۱۵، ص ۱۵

۳- در متن شریعت محمدی(ص) و شرایع و کتب آسمانی پیشین، عدالت را با مفهوم انصاف تعریف کرده‌اند. در بیانات پیامبر خدا(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) به تواتر نقل شده است که: «عدل به منزله‌ی انصاف است. هر چیزی که برای خود می‌پسندی را برای دیگری بپسند و هرچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگری مپسند».[۱]

«انصاف» از ریشه‌ی «ن ص ف» است (که عنوان «نِصف؛ نیم» نیز از همین ریشه است) و باتوجه به مفهوم «نُصف؛ رفتاری میانه و در حد وسط» و اینکه باب «افعال» به معنی «ایجاد و احداث است» است، مفهوم حقیقی عدالت چیزی جز «ایجاد و احداث رفتاری میانه و در حد وسط» نیست.

اگر حد کامل هر چیزی را «صد» فرض کنیم، حد وسط آن چیزی جز «نصف یا نیم؛ ۵۰ درصد» نیست، که در نسبت ریاضی از آن با عنوان تقسیم به دو قسم مساوی و برابر یاد می‌کنند. حال اگر بیان امیر مؤمنان علی(ع) که «العدل الإنصاف؛ عدل همان انصاف است» را درست معنا کنیم، عدالت در جاهایی که نسبت ریاضی را به‌کار می‌گیرد، همان نصف و نیم کردن یا مساوات است. همه‌ی

---

۱ روضة الواعظین، الفتال النیسابوری، ص۳۹۰. الدعوات، قطب الدین الراوندی، ص۲۲۵-۲۲۶. نهج البلاغة، خطب الإمام علی (ع)، ج۳، ص۴۵-۴۶. کافی، کلینی، ج۲، ص۱۶۹ و۱۷۱ و ۱۷۲ و ۱۷۴. الأمالی، صدوق، ص۴۰۱-۴۰۲. تحف العقول، ابن شعبة الحرانـی، ص۷۴ و ۸۱ و ۱۸۱. جامع أحادیث الشیعة، بروجردی، ج۱۴، ص۲۰۰ و۲۱۴ و۲۱۵ و ۲۲۶. مسند احمد، الإمام احمد بن حنبل، ج۲، ص۳۱۰. و ج۴، ص۷۰ و ۷۱. و ج۵، ص۲۴۷. سنن ابن ماجة، محمد بـن یزیـد القزوینی، ج۲، ص۱۴۱۰. سنن الترمذی، ج۳، ص۳۷۷-۳۷۸. المسـتدرک، حـاکم النیسـابوری، ج۴، ص۱۶۸. السنن الکبری، البیهقی، ج۹، ص۱۶۱. المعجـم الکبیـر، الطبرانـی، ج۲، ص۱۵۷-۱۵۸. کنز العمال، المتقی الهندی، ج۱، ص۳۷. و ج۱۲، ص۵۸۰-۵۸۱، و ج۱۵، ص۷۹۳ و ۸۵۱ و ۸۸۱ و ۸۸۲ و ۸۸۳، و ج۱۶، ص۱۲۸ و ۱۶۷ و ۱۷۲ و ۲۲۵ و ۲۴۲-۲۴۴. و...

نسبت‌های دیگر کسری، مبتنی بر همین اصل است. یک سوم و یک چهارم و... در جایی که سهم مساوی به افراد داده شود، عنوان انصاف را با خود دارد.

۴- عدالت در نسخه‌ی اجتماعی آن، مبتنی بر پیش‌فرضی به نام حقوق طبیعی است. در جایی که حقوقی وجود نداشته باشد، سخن از عدالت، بی‌معنی خواهد بود. بنابراین، تصور مفهوم عدالت با تصور مفهوم حق طبیعی هم‌زاد است. از طرفی، جامع‌ترین عنوان برای کلیه‌ی حقوق طبیعی (که در تمامی آن‌ها حضور جدی و مؤثر دارد) عنوان حق آزادی است. حق فطری و تکوینی آزادی که با تکوین انسان دارای اراده و اختیار و با تأیید عقلانی إصالة الإباحه‌ی عقلیه در مقام نظر و عمل، همراه است و متون معتبره و فراوان شریعت محمدی (ص) آن را تأیید و تأکید کرده و می‌کند.

حتی می‌توان گفت در عدالت نفسی که به مفهوم تعادل قوای نفسانی و عقلانی است نیز به گونه‌ای سخن از حق طبیعی است. اگر منشأ و مبنایی برای حقوق طبیعی انسان وجود دارد، اصولاً مربوط به توانایی‌های تکوینی و نهادهای درونی انسان است. نیازهای درونی و طبیعی آدمی که حاصل موجودیت جوارح و جوانح او است سبب می‌شود که از «حقوق طبیعی؛ دیدن، شنیدن، لمس کردن، اندیشیدن و...» سخن به میان آید و به‌خاطر همین توانایی‌ها است که این موارد را جزو حقوق طبیعی آدمی می‌شماریم.

۵- در اندیشه‌های مدرن و برخی رویکردهای نظری سنتی، تضادی آشکار بین عدل و آزادی گزارش شده است. لیبرالیسم با سوسیالیم مرزبندی‌های مشخصی دارند و هریک دیگری را متهم به نقض حقوق انسانی می‌کند. در مقام عمل نیز مدافعان هریک از نظریات یادشده، کم‌توجه به رویکرد دیگری بوده‌اند. لیبرال‌ها، کمتر دغدغه‌ی عدالت را داشته‌اند و سوسیالیست‌ها، کمتر دغدغه‌ی آزادی را.

در بین سنت‌گرایان نیز، در بسیاری موارد، به ادعای دفاع از عدالت بر هرچه نام آزادی دارد خط بطلان کشیده می‌کشند و گاه به نام آزادی‌های محدود بر هرچه نام برابری بر خود دارد خط بطلان کشیده و می‌کشند. گاه نیز هر دو عنوان را منفور دانسته و از آزادی و برابری به عنوان دو کلمه‌ی خبیثه یاد کرده و می‌کنند.

۶- پرسش اساسی این است که آیا امکان رویکرد تلفیقی وجود ندارد؟ پاسخی که این بررسی در پی آن است، دفاع هم‌زمان از عدل و آزادی است. ادعا این است که عدالت غیرآزادانه و اجباری، به عدالت نمی‌انجامد و آزادی نابرابر و غیرعادلانه، آزادی را از آدمیان سلب می‌کند. تنها در هنگامه‌ی بقاء اختیار و آزادی آدمیان، می‌توان عدالت پایدار را در تمامی ابعاد آن تجربه کرد و تنها با وجود برابری پایدار است که می‌توان آزادی را با تمامی اجزاء آن تجربه کرد.
سایر تجارب غیر از این تجربه، سرابی از عدالت یا آزادی را به آدمیان نشان می‌دهد. ممکن است آثار مختصر حضور یکی از این دو، در مقایسه با جوامعی که فاقد هر دو رویکرد هستند، برتری‌هایی را نشان دهد، ولی این برتری‌ها، پایدار و حقیقی نیستند و با قدر ممکن، فاصله‌ای زیاد خواهند داشت.

۷- اصولاً شریعت‌های الهی برای داوری آمده‌اند تا در مقام تعارض رویکردهای آدمیان، و در فضایی کاملاً تفاهم‌آمیز و آزادانه برای دو طرف تعارض، اقدام به داوری دادگرانه کنند. حکمت ارسال رسل و تشریع شرایع را متن شریعت محمدی(ص) صریحاً در قرآن کریم، توضیح داده است. در این خصوص به چند آیه‌ی قرآن (به عنوان نمونه) می‌پردازم:
الف) «کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه...؛ مردم به‌صورت جمعی هماهنگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و

پرهیز دهنده را برانگیخت و با آنان، کتاب مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسائل اختلافی بین مردم، داوری کنند» (بقره، ۲۱۳).

ب) «و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون؛ و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکار کنی حق را در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند» (نحل، ۶۴).

پ) «و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین؛ و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند» (نحل، ۳۶-۳۹).

بنابراین، مسؤولیت شریعت محمدی (ص) نشان دادن راهکاری میانه است که عدالت و آزادی پایدار را در کنار هم تأمین کند (و کذالک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس...). این راهکار را بدون تحمیل و اجبار به آدمیان ارائه می‌کند و طبیعتاً در طرح خود از روشی بهره می‌گیرد که کمترین الزام و اجبار را داشته باشد. یعنی از یک سو، هرگز منجر به سلب آزادی نشود از سویی، منجر به از بین رفتن برابری حقوقی و مساوات حقیقی در امکان بهره‌گیری از فرصت‌ها و امکانات عمومی نشود.

۸- در رویکردهای حقوق بشری نیز، گونه‌ای از محدودیت‌های اجتماعی افراد وجود دارد. اقتضای طبیعت آدمی در بهره گیری‌های حداکثری فردی از توان و مواهب طبیعت، عملاً دچار برخی تعارض‌ها با اقتضائات زندگی اجتماعی وی شده و می‌شود. مدیریت حل این تعارض‌ها، به گونه‌ای که با کمترین محدودیت،

هردو مطلوب آدمی برآورده شود، کاری عقلانی است که شریعت محمدی (ص) نیز به راهنمایی در این مورد پرداخته است.

۹- آزادی به عنوان یکی از اصلی‌ترین نیازهای وجودی آدمی، مقتضای طبیعت او است. طبیعتی که خود را به تمامی بحث‌های نظری و کاربردی، تحمیل کرده و می‌کند.

در متن شریعت محمدی (ص) به این طبیعت و سرشت آدمی، به عنوان اصلی لازم الرعایه توجه شده است (فاقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها). اصل اولی إصالة الإباحه‌ی عقلیه می‌گوید: «بهره‌برداری از تمامی‌توان خود و مواهب طبیعت، بر آدمی مجاز و مباح است». تنها در صورتی که حقوق طبیعی دیگران به تعارض با حقوق طبیعی آدمی منجر شود، باید داوری و مدیریت حل تعارض با کمترین محدودیت پا به میدان گذارد.

۱۰- هر وقت سخن از آزادی به میان می‌آید، بازیگران صحنه‌ی قدرت و ارباب تفکر «إصالة الحظر؛ إصالة المنع» با عمده کردن برخی موارد تعارض آزادی‌های فردی با اقتضائات زندگی اجتماعی و به رخ کشیدن رفتارهای ناهنجار برخی افراد بی‌توجه به حقوق عمومی، سعی کرده و می‌کنند که اساس تفکر مدافع آزادی را مورد هجوم قرار دهند.

اگر این‌گونه داوری‌ها را ملاک صحیحی برای ارزیابی بدانیم، باید داوری‌های غیرعادلانه‌ی مخالفان اندیشه‌های دینی را که با عمده کردن و استناد به رفتارهای برخی دین‌داران ستمگر، اساس تفکر دینی را مورد هجوم و هجو قرار می‌دهند را درست ارزیابی کنیم. این درحالی است که به درستی، بین رفتارهای غیرمسؤولانه و غیرقابل دفاع برخی متدینان با دفاع از اساس اندیشه‌های دینی، تفاوت آشکاری می‌بینیم و حساب هر یک را از دیگری جدا می‌دانیم. به همین دلیل، نباید

به‌خاطر برخی سوء استفاده‌ها و یا امکان سوء استفاده، حقیقت بی‌بدیلی چون آزادی را انکار کنیم و یا نسبت به وجود یا عدم آن بی‌تفاوت باشیم.

دفاع از آزادی به عنوان اصلی‌ترین و بی‌بدیل‌ترین حق طبیعی آدمی به مراتب باید بیشتر از حقوق ثانوی او (مثل ایمان و...) مورد توجه شریعت محمدی (ص) قرار گیرد.

شریعتی که با افتخار تمام می‌گوید: «... لیضع عنهم إصرهم و الأغلال التی کانت علیهم؛ (این پیامبر آمده است تا)... مسؤولیت‌های ناشی از تفکرات بیهوده و بندهایی که گرفتارش بودند را از آنان بردارد» نمی‌تواند در برابر محروم‌سازی از برترین حق طبیعی انسان‌ها، ساکت و بی‌حرکت بماند.

البته متون دینی معتبر و مکرری در این‌خصوص وجود دارند که با تأکید، از حق آزادی دفاع می‌کنند.

سوء استفاده‌های احتمالی نیز نمی‌تواند مجوزی برای بی‌تفاوتی باشد. بنابراین، هرگونه بی‌تفاوتی در برابر سلب آزادی‌ها، عقلاً و نقلا مجاز نیست. سوگ‌مندانه، بی‌تفاوتی در برابر سلب آزادی‌ها و گاه همراهی با ستمگران و مهاجمان به آزادی انسان‌ها، تبدیل به روش رایجی شده است که دامان مدعیان دفاع از شریعت را آلوده کرده است.

۱۱-آزادی فکر و عقیده چندان مهم است که در رویکرد قرآنی، علاوه بر دعوت به تفکر و پذیرش اندیشه‌ی جدید، اصرار مخالفان نسبت به حفظ اندیشه‌های پیشینیان را تقبیح کرده و آن را رفتاری مخالف عقل شمرده است. قرآن به این‌گونه افراد، با تأکید و تکرار توصیه به تجدید نظر می‌کند و به تحقیر و توبیخ باورهای تقلیدی می‌پردازد.

نمی‌توان مدعی شد که این پیام الهی برای ضرورت تفکر نسبت به اندیشه‌های جدید، امری مقطعی و مربوط به خصوص دعوت پیامبر بوده است و اکنون باید ملتزم به رویکردی مخالف رویکرد اولیه‌ی اسلام باشیم، چرا که استدلال‌های قرآنی در این زمینه، عمومی است و دلیلی بر تخصیص به مورد خاص و ضرورت تجدیدنظر در رویکرد اعتقادی، وجود ندارد. بنابراین، شامل تمامی موارد مشابه نیز می‌شود.

حال چگونه می‌توان بین رویکرد اولیه و اخرویه‌ی اسلام با بحث‌هایی که در قرون بعدی و تحت عنوان ارتداد، مرتد و حکم ارتداد در لسان فقهاء جاری شده است، جمع‌بندی کرد؟ چه نسبت منطقی بین این رویکردها وجود دارد؟ آیا می‌توان ارتداد را به مفهوم تغییر عقیده گرفت و معتقد به آزادی عقیده در اسلام بود؟!!

۱۲- آزادی بیان روی دیگر سکه‌ی آزادی فکر و عقیده است. همه‌ی موافقت‌ها و مخالفت‌های آن مبحث، به این بحث نیز کشیده می‌شود. حتی برخی از مدافعان آزادی فکر نیز به جرگه‌ی مخالفان آزادی بیان پیوسته‌اند!!

۱۳- باید پرسید آیا فقهای اسلام، می‌پسندند که عالمان مسیحی و یهودی با کمک حکومت‌های مسیحی و یهودی، افرادی را که بر اثر تحقیق علمی به حقانیت شریعت محمدی پی می‌برند را به جرم تغییر عقیده به اعدام محکوم کنند و اموال او را بین ورثه تقسیم کرده و همسر او را از وی جدا کنند؟!!.

پیش از این گفتیم در بیانات پیامبر خدا (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) به تواتر نقل شده است که عدل به منزله‌ی انصاف است. هر چیزی که برای خود می‌پسندی را برای دیگری بپسند و هرچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگری مپسند. آیا عادلانه است که بهره‌گیری از این رویکرد را از سوی مسیحیان و یهودیان، در

مورد هم‌کیشان خویش (که با تغییر عقیده، مسلمان شده‌اند) قبیح بدانیم و نپسندیم ولی نسبت به هم‌کیشان مسلمانی که تغییر عقیده می‌دهند، آن رویکرد را جایز بدانیم و بپسندیم؟!!

تلفیق دو مفهوم ارزشمند عدل و آزادی را در این مورد مشاهده می‌کنیم. حقیقتاً عادلانه نیست که آزادی تغییر عقیده را برای غیر مسلمانان، روا بدانیم ولی آن را برای مسلمانان ناروا بشماریم.

۱۴- انتخابات آزاد برای اعمال حق حاکمیت از یک سو مربوط به بحث آزادی است و از سوی دیگر، مربوط به بحث عدالت است. انتخابات آزاد وقتی شکل می‌گیرد که تمامی انتخاب کنندگان و نامزدهای انتخاباتی مربوط به طیف‌های مختلف جامعه از حقوق و امکاناتی برابر با یکدیگر، نسبت به استفاده از امکانات عمومی جامعه برخوردار باشند. برابری در فرصت‌ها و امکانات عمومی مربوط به بحث عدالت است.

از طرفی، عدم رعایت عدالت در بهره‌گیری نامزدها و حامیانشان از امکانات عمومی، بدون تردید سبب سلب حق حاکمیت از آنان می‌شود که نه با عدالت سازگاری دارد و نه با آزادی. این بحث در مقام عمل، رسوایی مدعیان انتخابات عادلانه و آزاد را در برخی جوامع، در پی خواهد داشت. حکومت‌هایی که بر اثر تخلفات ناشی از عدم اعتقاد به عدالت و آزادی، صحنه‌های انتخاباتی آنان با ردّ صلاحیت‌های بی‌شمار و یا ترس از تکرار ردّ صلاحیت‌ها همراه است.

دغدغه‌ای که در طیف مخالفان سیاست‌های حاکم، وضعیتی بحرانی را پدید می‌آورد تا آنان نتوانند به تبلیغات قانونی نسبت به شناساندن نامزدهای خود بپردازند و تا آخرین ساعات و دقایق مهلت قانونی، در بی‌خبری نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش نامزدهایشان بمانند.

مخالفان را وادار کرده و می‌کنند که در بسیاری از موارد، افرادی کم‌توان و کم-جرأت را از جمع هواداران ناشناخته‌ی خود برگزینند و آنان را نامزد انتخاباتی کنند که نه عدالت در آن وجود دارد و نه آزادی. طبیعت این‌گونه انتخابات این خواهد بود که در صورت پیروزی انتخاباتی مخالفان، به‌خاطر کم‌توانی و کم-جرأت بودن نامزدهای پیروز، حاکمان مقتدر، آنان را احاطه کرده و با تهدید و تطمیع، نهایتاً مقاصد خویش را با رأی و اقدام مخالفان، به مرحله‌ی اجراء می‌گذارند و در نهایت، با سنگ‌اندازی‌های فراوان، آنان را ناکارآمد معرفی کرده و موجبات شکست بعدی آنان را فراهم می‌کنند.

اما در سوی موافقان، از فردای انتخابات قبلی، فرصت برنامه‌ریزی و شناساندن نامزد مورد نظر برای انتخابات بعدی را دارند و به همین جهت، توانمندترین نیروهای مورد نظر برای رأی دادن و اجرای سیاست‌های خویش را در طول چهار سال، و با استفاده از امکانات عمومی در اختیار خود (که غیرقابل مقایسه با رقیب است) به افکار عمومی معرفی می‌کند. نه دغدغه‌ی ردّ صلاحیتی در کار است و نه مشکلات کم‌توانی و کم‌جرأتی.

حکومت ناشی از چنین روندی ناعادلانه و غیر آزاد، نمی‌تواند نام حکومت عدل را بر خود بگذارد و یا مدعی دادگستری باشد. همان بهتر که گندم فروش، گندم‌فروش جلوه کند و جو فروش، جو فروش. مردم در این میان مسؤولیت دارند که گندم نمای جو فروش را از خود و حریم دین و مملکت خود، برانند.

۱۵– عدالت به منزله‌ی برابری در بهره‌مندی از فرصت‌ها و امکانات عمومی شامل قوانین حقوقی حاکم بر جوامع نیز می‌شود. باید ملاک آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگری بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگری مپسند، در تمامی قوانین و احکام حقوقی و اجتماعی، متجلی باشد.

شاید به‌خاطر ترکیب حقیقی عدل و حق آزادی است که در متون اولیه‌ی شریعت، با تعبیری دیگر، عدالت را با عنوان: «اعطاء کل ذی حقّ حقّه؛ رساندن هر صاحب حقی به حقّش» تعریف کرده‌اند.

تردیدی نمی‌توان کرد که عدالت، اساس احکام اجتماعی شریعت محمدی (ص) است (العدل اساس الأحکام) و قانونی آمره و حاکم بر تمامی احکام شرعی اولی و ثانوی است. عدالت، تنها هدف دنیایی دین و شریعت است. (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم الناس بالقسط) عدالت و مسیر منطقی رسیدن به آن، که منجر به ایجاد تعادل در باورها و رفتارها می‌شود علت غائی تشریع احکام دنیاوی (اجتماعی) شریعت است.

۱۶- ادعای عدالت بدون التزام به حفظ آزادی‌ها و حقوق طبیعی انسان‌ها تصویری سراب‌گونه از این ماده‌ی حیاتی بشر است. همان‌گونه که ادعای آزادی بدون التزام به مراعات برابری همگانی در بهره‌مندی از فرصت‌ها و امکانات عمومی، توهمی از آزادی است که منجر به ستمگری گروهی کوچک و قدرتمند، نسبت به سایر هم‌نوعانشان می‌شود و جز با سلب حقوق طبیعی و ممانعت از آزادی دیگران در بهره‌برداری از امکانات عمومی همراه نخواهد بود.

عدالت و آزادی، همزاد یکدیگرند و هم چون دوقلوهای به هم چسبیده‌ای هستند که در بسیاری از اجزاء اصلی و حیاتی، با هم اشتراک دارند. امکان جداسازی آن‌ها از یکدیگر وجود ندارد، و جداسازی هریک، منجر به مرگ هردو می‌شود.

برخی مدارک روایی:

- صحیح البخاری، ج۴، ص۱۰۵ «حدثنا موسی بن إسماعیل حدثنا عبد الواحد بن زیاد حدثنا الأعمش عن أبی صالح عن أبی سعید قال قال رسول الله صلی الله علیه

وسلم... وهو قوله جل ذکره؛ «وکذلک جعلنا کم أمة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس» والوسط العدل». مسند احمد، الإمام احمد بن حنبل، ج۳، ص ۳۲

- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۴، ص ۱۳۶ «وعنه عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد ابن محمد بن أبی نصر عن ابن أبی یعفور عن أبی عبد الله علیه السلام... ثم قال: ما أوسع العدل ثم قال: ان الناس یستغنون إذا عدل بینهم وتنزل السماء رزقها وتخرج الأرض برکتها بإذن الله عز وجل». (همان، ج۴، ص۱۱۸، محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسین عن صفوان عن العلا عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام؛ روی مثله).. من لا یحضره الفقیه، صدوق، ج۲، ص۵۳. کافی، کلینی، ج۳، ص۵۶۸.
- تحف العقول، ابن شعبة الحرانی، ص۳۳۲ «وذلک أن فی ولایة والی العدل وولاته إحیاء کل حق وکل عدل وإماتة کل ظلم وجور وفساد فلذلک کان الساعی فی تقویة سلطانه والمعین له علی ولایته ساعیا إلی طاعة الله مقویا لدینه».
- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۵۲۵ «وقال الصادق علیه السلام: " أول ما یظهر القائم علیه السلام من العدل أن ینادی منادیه أن یسلم أصحاب النافلة لأصحاب الفریضة الحجر الأسود والطواف بالبیت "». الکافی، الشیخ الکلینی، ج۴، ص۴۲۷.
- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۲۶۷ «محمد بن أحمد بن الصلت، عن عبد الله بن الصلت، عن یونس، عن المفضل ابن صالح، عن محمد الحلبی أنه سأل أبا عبد الله (علیه السلام) عن قول الله عز وجل: " اعلموا أن الله یحیی الأرض بعد موتها " قال: العدل بعد الجور».

- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص ۱۴۷ «أبو علی الأشعری، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن غالب بن عثمان، عن روح ابن أخت المعلی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: اتقوا الله واعدلوا، فإنکم تعیبون علی قوم لا یعدلون».
- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۱۴۶ «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان، عن یوسف ابن عمران بن میثم، عن یعقوب بن شعیب، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: أوحی الله عز وجل إلی آدم (علیه السلام) إنی سأجمع لک الکلام فی أربع کلمات، قال: یا رب وما هن؟... وأما التی بینک وبین الناس فترضی للناس ما ترضی لنفسک وتکره لهم ما تکره لنفسک.. کنز العمال، المتقی الهندی، ج۱۶، ص۲۴۲-۲۴۴. سنن الترمذی، ج۳، ص۳۷۷-۳۷۸. مسند احمد، الإمام احمد بن حنبل، ج۵، ص۲۴۷.
- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، ج۱، ص۲۷۷ «عنه، عن الحسین بن یزید النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله (ع) قال کل قوم یعملون علی ریبة من أمرهم، و... وقد تبین الحق من ذلک بمقایسة العدل عند ذوی الألباب.»
- نهج البلاغة، حکمت‌ها، الإمام علی (ع) «(وقال علیه السلام: فی قوله تعالی «إن الله یأمر بالعدل والاحسان»): العدل الانصاف، والاحسان التفضل».
- نهج البلاغة،خطب الإمام علی (ع) «(وسئل علیه السلام أیما أفضل العدل أو الجود) فقال علیه السلام: العدل یضع الأمور مواضعها، والجود یخرجها من جهتها. والعدل سائس عام، والجود عارض خاص. فالعدل أشرفهما وأفضلهما.
- نهج البلاغة، خطب الإمام علی (ع) «سیرته القصد وسنته الرشد. وکلامه الفصل. وحکمه العدل».

- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، ج۱، ص ۱۲۰ «عنه، عن ابن محمد، عن حماد بن عیسی، عن حریز، عن یزید الصائغ، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: یا یزید ان أشد الناس حسرة یوم القیامة الذین وصفوا العدل ثم خالفوه وهو قول الله عز وجل: «أن تقول نفس یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله.» وفی روایة عثمان بن عیسی أو غیره، عن أبی عبد الله علیه السلام فی قول الله عز وجل: «فکبکبوا فیها هم والغاوون» قال: من وصف عدلا ثم خالفه إلی غیره».
- مشکاة الأنوار، علی الطبرسی، ص۱۱۲-۱۱۳ «وقال النبی (صلی الله علیه وآله): یا علی، سید الأعمال ثلاث خصال: إنصافک من نفسک، ومواساة الأخ فی الله، وذکر الله تبارک وتعالی علی کل حال».. روضة الواعظین، الفتال النیسابوری، ص۳۹۰.
- کنز العمال، المتقی الهندی، ج۱۶، ص۱۶۷ «(۴۴۲۱۵ -) «عن علی انه کتب إلی ابنه الحسن کتابا: من الوالد الفان، المقر للزمان، المدبر للعمر، المستسلم فیه للدهر (- ص ۱۷۲)... اجعل نفسک میزانا بینک وبین غیرک، وأحبب لغیرک ما تحب لنفسک، وأکره له ما تکره لها، ولا تظلم کما لا تحب أن تظلم، وأحسن کما تحب أن یحسن إلیک». تحف العقول، ابن شعبة الحرانی، ص۷۴. نهج البلاغة، خطب الإمام علی (ع)
- کنز العمال، المتقی الهندی، ج۱۶، ص ۱۲۸ «فقال: أحب أن أکون أعدل الناس، قال: أحب للناس ما تحب لنفسک تکن أعدل الناس».
- جامع أحادیث الشیعة، السید البروجردی، ج۱۴، ص۲۱۴-۲۱۵ «قال لقمان الحکیم لابنه فی وصیته: یا بنی أحثک علی ست خصال لیس منها خصلة الا و تقربک إلی رضوان الله عز و جل و تباعدک من سخطه. اوله ان تعبد الله ولا تشرک به شیئا والثانیة الرضا بقدر (بقضاء - خ) الله فیما أحببت أو کرهت و الثالثة ان تحب فی الله و

تبغض فی الله والرابعة تحب للناس ما تحب لنفسک وتکره لهم ما تکره لنفسک والخامسة تکظم الغیظ وتحسن إلی من أساء إلیک والسادسة ترک الهوی ومخالفة الردی».

- سنن الترمذی، ج۳، ص۳۷۷-۳۷۸ «حدثنا بشر بن هلال الصواف، أخبرنا جعفر بن سلیمان عن أبی طارق عن الحسن عن أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم:...وأحب للناس ما تحب لنفسک تکن مسلما».

نسبت اخلاق و فقه*

به نام خدا

۱- حوزه‌های سه گانه‌ی عقاید، اخلاق، احکام در هر شریعتی، بیانگر تمامیت آن شریعت است. نمی‌توان بدون نگرشی جامع و هماهنگ، حقیقت مطلوبات شارع را پیدا کرد. بریدن هر یک از حوزه‌های سه گانه‌ی یاد شده از سایر حوزه‌های تشکیل دهنده‌ی مجموعه‌ی شریعت و نگاه مستقل به هر یک از آن‌ها، تنها نمایش ناقصی از شریعت را در پی دارد. رویکرد ناقص به مجموعه‌ای که ادعای انطباق با سرشت انسانی را دارد، هیچ دستاوردی جز گسست شریعت از فطرت انسانی را به ارمغان نمی‌آورد و مطمئناً موجب عدم استواری شریعت و دین می‌گردد (فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم).

می‌دانیم که دین یگانه‌ی خدای یکتا، دو اصل نظری (ایمان به خدا و روز جزا) و یک اصل عملی (عمل صالح) دارد (من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا، بقره، ۶۲. مائده، ۶۹). بنابراین، اخلاق به‌معنی الأعم، همان عمل صالح است که دین و شرایع الهیه به آن دعوت می‌کنند.

۲- ترتیب منطقی عقاید، اخلاق و احکام نشانگر آن است که احکام یا فقه باید مبتنی بر اخلاق و اصول اخلاقی باشد، همان‌گونه که اخلاق و احکام، باید مبتنی بر عقاید و باورها و اصول کلامی باشند. بنابراین، هیچ حکم غیر اخلاقی در فقه

---

* خلاصه‌ی سخنرانی در منزل حجت الاسلام و المسلمین عبدالله نوری

- نگارش در ۸ مرداد ۱۳۸۷، فریمان

شریعت محمدی(ص) نباید دیده شود، همان‌گونه که هیچ حکم فقهی مخالف با مبانی کلامی، نباید پذیرفته شود.

۳- اخلاق در محاصره‌ی عقاید و باورها و احکام فقهی قرار دارد. هرگونه افراط و تفریط در باورها یا احکام، موجب محدودیت و فاصله گرفتن اخلاق از فطرت انسانی خواهد شد.

باورهای استکباری، ناعادلانه، برتری‌جویانه، خرافات، اندیشه‌های نامنسجم، اندیشه‌های مشرکانه و حق‌گریزانه از یک‌سو و گسترش دایره‌ی الزامات فقهی، سخت‌گیری‌های ناموجه، رویکردهای خشونت‌آمیز و تکلیف‌گرایانه‌ی غیرمنطقی از سوی دیگر، هم‌چون دو لبه‌ی قیچی برای بریدن رگ حیات اخلاق شده‌اند.

بیشترین رفتارهای خلاف اخلاق را در دو پوشش تکفیر و اتهامات اعتقادی و برخوردهای خشن با اهل اندیشه و تفسیق و اتهامات قانونی و شرعی نسبت به آدمیان می‌توان دید. این دو سویه، نشان می‌دهد که اخلاق در محاصره‌ی فرادست و فرودست خویش گرفتار شده و هر روزه شاهد تجاوز به حریم خویش است.

۴- اخلاق در معنا و مفهوم عام خود چیزی جز حکمت نظری نیست که شامل همه‌ی سیاسات و اجتماعیات از قبیل: حکومت و روابط خانوادگی تا کمالات نفسانی و فردی می‌شود. اما در معنای خاص خود، صرفاً به کمالات و رذائل نفسانی و آثار فردی و اجتماعی آن می‌پردازد و با ارائه‌ی راه‌کارهای مشخص، دعوت به تکثیر خیر و تضعیف شر می‌کند.

۵- شاخص اصلی در اخلاق و راه‌کارهای توصیه‌ای آن، چیزی جز اختیاری و ارادی بودن و به تعبیر دیگر غیر اجباری بودن نیست. بنابراین، راه‌کارهای اخلاقی، تنها می‌توانند لباس استحباب شرعی را بر تن کنند و هیچ‌گونه الزام و اجباری را برنمی‌تابند.

۶- احکام الزامی فقهی تنها شامل حداقل‌های لازم برای نگهداری فرد یا جامعه در مسیر اخلاق انسانی می‌شود. به عبارت دیگر هر چیزی که بدون آن نمی‌توان حداقل آرامش، آسایش، رفاه، کرامت، رشد، تعالی و رستگاری را برای آدمیان فراهم کرد، از نظر شریعت، به صورت الزامی از آدمیان خواسته می‌شود و در برابر بی‌توجهی به آن‌ها، کیفرهای دنیوی و اخروی را در نظر می‌گیرد. این الزامات، در جوامع غیر شرعی، به عنوان قانون مطرح می‌شود و کیفرهای مادی و معنوی را برای قانون‌شکنان در نظر می‌گیرد.

شاخص اصلی در بخش احکام فقهی شریعت، الزامات شرعی یا واجبات و محرمات آن است. آن‌چه در قالب مستحبات، مکروهات و مباحات ارائه شده است، اظهار نظر صاحب شریعت در برابر رویکردهایی است که طبیعتاً از آدمیان صادر می‌شود و نسبت آن با مطلوبات شارع را تبیین می‌کند. همان‌گونه که در جوامع غیر شرعی، مشوق‌های قانونی را به منزله‌ی مستحبات شرعی در نظر گرفته‌اند و محروم ماندن از مشوق‌ها را به منزله‌ی مکروهات شرعی قرار داده‌اند.

۷- می‌توان گفت: احکام شریعت یا فقه، حداقل اخلاق انسانی را در قالب قوانین لازم و حاکم بر جامعه، طلب می‌کند و اخلاقیات انتظارات حداکثری از آدمی و کمالات اخلاقی انسان را بیان و طلب می‌کند.

۸- توسعه‌ی فقه و کشاندن آن به حریم اخلاق، هیچ معنایی جز سلب آزادی و اراده از متشرعان ندارد، چرا که حوزه‌ی اخلاق، حوزه‌ی اراده و اختیار و آزادی انسان‌ها است و حوزه‌ی فقه، عمدتاً حوزه‌ی الزامات و اجبارهای قانونی و شرعی است که آدمیان را بنا به ضرورت‌ها، مسلوب الإختیار می‌کند.

تجاوز به حریم اخلاق، تحت عنوان احکام شریعت و فقهی کردن مناسبات اخلاقی بدون اثبات عقلانی ضرورت این تحول و تغییر ماهیت، هیچ دستاوردی

جز بر هم زدن انطباق شریعت با فطرت انسانی ندارد و تحقق این طغیان و انحراف سبب اضمحلال و نابودی ایمان و اعتماد به شریعت‌ها شده و می‌شود.

داستان حق و تکلیف و پدیده‌ی رایج تکلیف محوری در رویکرد فقهی مشهور فقهاء، ناشی از تجاوز فقه به حریم اخلاق است. اگر اصالت و معیار بودن اخلاق را نسبت به فقه پذیرفته باشیم، احکام شریعت را مبتنی بر حق محوری استنباط خواهیم کرد.

۹- نکته‌ی اساسی بحث، به نسبت اخلاق و فقه می‌پردازد. آیا فقه، معیار اخلاقیات شریعت محمدی(ص) است یا اخلاق، معیار فقه شریعت است؟ آیا اخلاق، اصل است و فقه، فرع آن است یا برعکس؟ آیا نماز، روزه، حج، دعا و نیایش، پرهیز از همه‌ی محرمات و انجام همه‌ی واجبات برای پاک شدن از رذائل اخلاقی و رسیدن به کرامت انسانی است یا کسب فضائل اخلاقی، برای آن است که نماز بخوانیم و روزه بگیریم و از محرمات پرهیز کنیم و واجبات را انجام دهیم؟

من از شریعت محمدی(ص) چنین برداشت می‌کنم که اصل بودن اخلاق و فرع بودن فقه امری آشکار است.

۱۰- ممکن است کسی با استناد به آیه‌ی «و ما خلقت الجن و الإنس إلا لیعبدون؛ جن و انسان را نیافریدم جز برای آنکه مرا عبادت کنند» ادعا کند که کسب همه‌ی فضائل اخلاقی، برای رسیدن به مقام عبودیت است. پس نماز خواندن و روزه گرفتن و عبادت کردن، مطلوب نهایی است و اخلاق، به عنوان پلی برای رسیدن به آن است.

این برداشت ابتدایی، ظاهراً با ادعای اصل بودن اخلاق و فرع بودن فقه می‌خواهد مقابله کند، اما اولاً، بحث از مقام عبودیت، بحثی کلامی است که مقدم بر اخلاق است.

ثانیاً، گرچه مباحث کلامی و فقهی شریعت با هم پیوند ناگسستنی دارند، ولی سنخ بحث از مقام عبودیت (که مربوط به مباحث اعتقادی و کلامی است) با بحث‌های صرفاً فقهی درباره‌ی عباداتی چون نماز و روزه (که مربوط به مقدمات، مؤخرات، شروط صحت و شکل برگزاری آن است) تفاوت‌های علمی خاص خود را دارد. بنابراین، نمی‌توان از این آیه‌ی قرآن، نتیجه‌گیری کرد که فقه اصل است و اخلاق فرع.

۱۱- در بحث‌های فلسفه‌ی اخلاق، برخی عالمان شریعت محمدی(ص) مدعی شده‌اند که عبادت خدا، مطلوب نهایی و عامل و انگیزه‌ی اصلی دعوت به رفتار اخلاقی است.

حتی اگر در برابر دیدگاه‌هایی که لذت یا شکوفایی حقیقت وجود انسان و... را مطلوب نهایی اخلاق می‌دانند، از دیدگاه این گروه از عالمان شریعت دفاع کنیم، می‌توانیم در تبیین و تفسیر این رویکرد، با استناد به سخن مفسران رسمی شریعت، آشکار کنیم که بازگشت این نظر به شکوفایی حقیقت وجود انسان خواهد بود.

در روایات معتبره این سخن و مفهوم تکرار شده است که «افضل العبادة التفکر؛ برترین عبادات، اندیشیدن است» و یا «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة؛ یک ساعت اندیشیدن برتر است از یک عمر هفتاد ساله عبادت کردن بدون تفکر».

ضمیمه کنید به این سخن، عبارات قرآن و روایات را درباره‌ی آثار و نتایج تفکر در زندگی بشر و رشد و تعالی او، تا معلوم شود که منافاتی بین آیات قرآن و ادعای شکوفایی حقیقت وجود انسان به عنوان مطلوب نهایی اخلاق انسانی و خلقت الهی وجود ندارد.

۱۲- تغییر مناسبت و در صدر نشاندن فقه، نسبت به عقاید و اخلاق و معیار قرار دادن دیدگاه‌های فقهی برای تعیین سره و ناسره‌ی باورها و اخلاق، وارونه کردن

پوستین شریعت (لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا) و انحراف از مسیر وحیانی (فما من شیئ علیه الناس الیوم إلا و هو منحرف عما نزل به الوحی، معجم رجال الحدیث، ج۸، ص۲۳۵) و مخالف عقلانیت است.

۱۳- رویکرد برخی اندیشمندان در مورد لزوم بازگشت به آیات نازل شده در مکه و ترجیح آن بر آیات نازل شده در مدینه چیزی نیست جز اصالت پیام نبوی در مکه که عمدتاً به مسائل کلامی و اخلاقی پرداخته است، در برابر فرعی بودن پیام نبوی در مدینه که عمدتاً به تبیین قوانین و احکام شریعت (فقه) پرداخته است. اگر مراد ایشان همین باشد، موافقت با آن امری منطقی است.

۱۴- فقهای متأخر رنج بسیاری کشیده‌اند تا لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الأمریه را در برابر ظاهرگرایان و اخباریان به اثبات رسانده و بر آن پای فشرده‌اند. اکنون نوبت عالمانی است که با استدلال کافی بر قابلیت عقل بشر امروزی برای کشف قطعی آن مصالح و مفاسد تأکید کنند. مبتنی بر این رویکرد، ذیل اکثر آیات الأحکام که به نکته‌ای کلامی یا اخلاقی هشدار داده‌اند، بیانگر مصالح و یا مفاسدی هستند که در رابطه‌ی با موضوعات مورد بحث، مبنای صدور حکم شرعی قرار گرفته‌اند. در سایر موارد نیز کشف ملاک قطعی حکم شرعی، دور از دسترس بشر و گستره‌ی علمی وی نبوده و نیست. خرد جمعی یا عقلانیت مشترک بشری (سیره‌ی عقلاء بشر دیروز، امروز، یا فردا) می‌تواند به عنوان حجت شرعی (أمارة) تعیین کننده‌ی ملاکات احکام شریعت باشد.

این رویکرد، ضامن انسجام و هماهنگی احکام، اخلاق و عقاید در شریعت محمدی(ص) می‌شود و انطباق آن با فطرت بشری را تأمین و تضمین می‌کند.

۱۵- برخلاف روند حاکم بر قرآن کریم و گفتار و رفتار پیامبر خدا (ص) و اولیاء الهی، رویکرد تحقیرآمیز رایج در اندیشه‌ی اکثریت فقهای شریعت (اعم از شیعه و سنی) نسبت به عقل و برداشت‌های عقلانی بشر، جداً تعجب‌آور است. آنان با

تصوری خاص از شریعت و گاه با استناد به عبارت «إن دین الله لا یصاب بالعقول» و با ترجمه‌ی «دین خدا با عقول بشر قابل دست‌یابی نیست»!! به رویکردی غیر عقلانی گرایش پیدا کرده‌اند و رسماً و صراحتاً آدمیان را از درک مصالح و مفاسد احکام شریعت ناتوان می‌شمارند.

ترجیح رویکردهای تقلیدی، سرّی و خرافی بر رویکردهای علمی و تحقیقی و پیروی آگاهانه از نتایج علمی، رویکردی غیر اخلاقی است که عملاً به سیطره‌ی ضد اخلاقی عده‌ای خاص (صرف‌نظر از توانایی‌های علمی‌شان) شده است. این گروه بیش از آنکه اهل اجتهاد باشند، خود مقلد پیشینیان‌اند و متأسفانه علی‌رغم ناتوانی‌های علمی، بر مسند عالمان و مجتهدان تکیه زده‌اند و به همین خاطر، در برابر مخالفان رویکردهای خود، از حربه‌ی تکفیر و تفسیق بهره می‌گیرند و راه را بر مصلحان و مجتهدان حقیقی می‌بندند.

۱۶- آنان از عباراتی چون «أکثرهم لایعقلون» یا «أکثر الناس لایعلمون» که در قرآن کریم به کار رفته، سوء استفاده می‌کنند و چنان القاء می‌کنند که «اکثر آدمیان، عقل ندارند» یا «اکثر مردم حقیقت را نمی‌توانند بیابند»!! و تلاش آنان برای کشف حقایق عالم، تلاشی بیهوده و بر خلاف شریعت است!!

توبیخ و تحقیر قرآن درست در جهت مخالف برداشت‌های رایج است. قرآن کریم توبیخ می‌کند که اکثر آدمیان عقل خود را به کار نمی‌گیرند یا اکثر مردم در جهل به سر می‌برند و این جملات را به عنوان تبیین وضعیت موجود در آن زمان به‌کار برده است. پیام این خبرها این است که اگر آدمیان عقل خود را به‌کار گیرند و مسیر تحقیق و علم را بپیمایند، مطمئناً به حقایق عالم پی خواهند برد» (قل هل یستوی‌الذین یعلمون والذین لایعلمون، أم هل تستوی الظلمات و النور).

از امام علی بن ابی طالب(ع) نقل شده است که: «اگر عقل از سه بند: ۱- هواهای نفسانی ۲- عادات دینی ۳- عصبیت نسبت به باورها و رویکردهای خرافی

پیشینیان، رهایی یابد، صاحب خود را نجات می‌بخشد؛ **لو خلی عنان العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادة دین او عصبیة لسلف، ورد بصاحبه علی النجاة**» (شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ج ۲۰).

این سخن مولای متقیان، احتیاجی به شرح ندارد. نجات‌بخش خواندن عقل، در حالتی که از اسارت هوای نفس و عادات دینی و گرایش‌های غیر منطقی پیشینیان رهایی یافته باشد، هرگونه اتهام در مورد غیر عقلانی بودن شریعت را از ساحت اندیشه‌ی اسلامی پاک می‌کند.

حق محوری[۱]

به نام خداوند جان و خرد

یکی از پرسش‌های اساسی در مورد شریعت محمدی (ص)، پرسش از نسبت حقوق بشر با شریعت است. بسیاری از روشنفکران، نسبتی بین این دو نمی‌بینند و معتقدند که شریعت، تکلیف محور است و نه حق محور.

اگر سخن آنان صرفاً در مورد برداشت رایج از شریعت باشد، نسبتاً مورد تأیید است ولی اگر مدعی‌اند اساس شریعت با حق محوری، بیگانه است، پذیرش ادعای آنان در گرو دلایلی است که باید ارائه کنند.

به گمان من، حق محوری (به معنی حق داشتن) با تکلیف محوری (به معنی مسؤولیت داشتن)، دو روی یک سکه و غیر قابل انفکاک از یکدیگرند. به عبارت دیگر هر تکلیفی مبتنی بر یک یا چند حق است. یعنی حقوق مشاع، سبب ایجاد مسؤولیت رعایت حقوق دیگران برای همه‌ی شرکا، شده است و نگاه قانون‌گذار به این مسؤولیت‌ها، نگاهی تکلیف محور خواهد بود، همان‌گونه که نگاه

---

۱ شب بیست و سوم ماه رمضان، بنا بود در حسینیه‌ی ارشاد به این موضوع بپردازم. لطف دستگاه امنیتی شامل حالم شد تا از سخن گفتن در آن مکان پر خاطره، باز مانم و موضوع را در متنی مکتوب، به مخاطبان ارائه کنم. منع از سخنرانی اگر چه همیشه با توفیق در نوشتن همراه نیست، ولی این بار چنین توفیقی رفیق شد و خدا را بر این امر سپاس می گزارم. مطمئنا متن مکتوب از انسجام و دقت بیشتری نسبت به سخن شفاهی برخوردار است. ۱۷ و ۲۵ آبان و ۷ آذرماه ۱۳۸۴، مشهد

قانون‌گذار به حقوق فردی افراد در محدوده‌ی حقوق مشاع، نگاهی حق محور شمرده می‌شود.

البته مهم‌ترین بخش این بحث، مربوط به صاحبان حق و تکلیف است. اگر کسی مدعی شود که هر دارای حقی، در برابر حقوق دیگران دارای مسؤولیت است (مثل انسان نسبت به سایر هم‌نوعان و خدای سبحان)، مشکلی پدید نمی‌آید ولی اگر صاحب حق و تکلیف متفاوت باشند (خدا؛ صاحب حق. انسان؛ صاحب تکلیف، یا، حاکمیت؛ صاحب حق. ملت؛ صاحب تکلیف) و هر چه حق است از آن یکی باشد و دیگری تنها مکلف شمرده شود، حامیان چنین تفکری در برابر پرسش‌های متعددی قرار می‌گیرند که پاسخ منطقی برای همه‌ی آن‌ها وجود ندارد.

از گذشته‌های بسیار دور، بحث «حقوق» در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) مطرح بوده و می‌توان گفت بحثی موجود و مغفول!! بوده است. به عبارت دیگر، گرچه کمتر سخن صریح و مشروحی را درخصوص نقش مبنایی حقوق و اقرار به محور و معیار احکام شرعی بودن آن‌ها می‌توان در متون اولیه (نصّ قرآن و حدیث) و ثانویه‌ی شریعت (کتاب‌های عالمان دین) دید ولی حضور مختصر و حداقلی آن را هرگز نمی‌توان انکار کرد.

اکنون به مواردی از این حضور مختصر و حداقلی اشاره می‌کنم:

۱- در قرآن کریم به مواردی از حقوق انسان‌ها در تعامل با یکدیگر، پرداخته شده که مبنای احکام شرعی فقهی نیز قرار گرفته است. حقوق همسران (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فی ذلِکَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ – بقره، ۲۲۸) حقوق خویشاوندان، نیازمندان، در راه ماندگان و... (وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ وَ لا تُبَذِّرْ تَبْذیراً (اسراء، ۲۶) فَآتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ وَ

الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ – روم، ۳۸) و حقوق مالی محرومان (وَ فی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ – ذاریات، ۱۹) وَالَّذینَ فی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ. – معارج، ۲۴ و ۲۵) حق حاکمیت (وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ. بقره، ۲۴۷) و برخی موارد دیگر، در آیات قرآن تصریح شده است.

۲– در متون روایی شریعت نیز، به بسیاری از حقوق قراردادی (تشریعی) و برخی حقوق فطری بشر، صریحاً توصیه شده و نسبت به مراعات و عدم تعدی به آن‌ها امر و نهی شده است.
البته اکثر این متون، مختصر و در پی تبیین و شمارش حقوق و بیان مسؤولیت‌های فردی و اجتماعی‌اند و هم‌چون قانون‌گذار، به بیانی مختصر و مفید اکتفا کرده‌اند و در پی تحلیل و تبیین فلسفه‌ی آن‌ها نبوده‌اند.

۳– برخی از متون روایی نیز وجود دارند که مفصل‌ترند و گاه به تبیین اهمیت و مقایسه‌ی هریک از حقوق با دیگری پرداخته‌اند. یکی از درخشان ترین این آثار، خطبه‌ی ۲۰۷ نهج البلاغه (با حجمی‌حدود ۳ صفحه) است که سخنی از امام علی بن ابیطالب (ع) درباره‌ی حقوق دوطرفه‌ی ملت و حاکمان را تشریح می‌کند و در مقام استدلال برای دوطرفه بودن حقوق، می‌گوید: «اگر سخن از امکان منطقی وجود حق یک‌طرفه بود، تنها خدای عالم که همه چیز عالم از اوست، می‌توانست واجد چنین حقی باشد که خود او چنین حقی برای خویش قائل نشده است و در برابر انجام مسؤولیت و تلاش مثبت آدمیان، دادن پاداش نیک را بر خود لازم گردانده و خویش را مسؤول قرار داده است تا چه رسد به دیگران» (وَ لَوْ کَانَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْرِیَ لَهُ وَ لَا یَجْرِیَ عَلَیْهِ لَکَانَ ذَلِکَ خَالِصاً لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِی کُلِّ مَا جَرَتْ عَلَیْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ وَ لَکِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ یُطِیعُوهُ وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَیْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ تَفَضُّلًا مِنْهُ وَ تَوَسُّعاً

بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَ يُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ لَا يُسْتَوْجَبُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ- نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، قم ۱۴۱۴ ه ق).

رساله‌ی حقوق امام علی بن الحسین(ع) نیز از بسیاری حقوق اخلاقی و فقهی یاد کرده است. حجم این متن ۱۵ صفحه است که از سایر متون روائی در مورد حقوق، مشروح‌تر است.

۴- در تصور سنتی و رایج از شریعت (دین)، اکثر قریب به اتفاق عالمان شریعت، احکام شرعی را به دو بخش «حق‌الله» و«حق‌الناس؛ حق بشر» تقسیم کرده‌اند که در ادامه‌ی مطلب، به گوشه‌هایی از اظهارات ایشان خواهیم پرداخت. (برای نمونه رجوع شود به: المقنعة،شیخ مفید، ص۷۴۳. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج۱۴، ص۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج۱۶، ص۲۳۱).

البته حقوق بشر مورد نظر این عالمان، حقوق تشریعی است که از سوی خدای سبحان برای آدمیان قرار داده شده است و برخی از آنان (که علی‌رغم اندک بودن تعدادشان، فقه رایج شیعی را تحت اختیار و سیطره‌ی تفکر خویش درآورده‌اند) هم‌چون اکثریت عالمان اهل سنت، صرف‌نظر از حقوق تشریعی، هیچ حق فطری و طبیعی برای آدمی را نمی‌پذیرند.

گرچه طبق مبنای کلامی اکثریت ۹۰ درصدی عالمان شیعه، باید حقوق فطری و طبیعی انسان نیز به‌رسمیت شناخته شود ولی در مقام اظهار نظر قطعی و فتاوی، اکثر آنان از پذیرش حقوق فطری و طبیعی طفره رفته و گاه منکر آن شده‌اند.

۵- در مباحث عمده‌ای از احکام غیر عبادی شریعت (که بیش از دو سوم مباحث فقهی را در بر می‌گیرد) مثل بحث‌های: ارث، زکات، دیات، قصاص، خرید و فروش، اجاره، ازدواج و طلاق، شرکت، مضاربه و مزارعه و مساقاة، جعاله،

قرض، رهن، وکالت، وصیت، احیاء موات و احکام زمین‌ها، انفال و خمس، مصالحه، هبه، انفاقات و صدقات، وقف، قضاوت، شهادات و... بخش عمده‌ی مطلب در مورد حقوق و مسؤولیت‌های آدمیان است.

حقوقی هم‌چون: حق پدر و مادر، حقوق زن و شوهر، حق نفقه، حقوق خویشاوندان، حقوق فقراء و نیازمندان، حقوق محرومان، حقوق ملت و حاکمان، حق فسخ، حق شفعة (شریک یا شرکاء)، حق مارّة (رهگذران)، حق حضانت، حق سرپرستی (ولایت آباء)، حقوق إخوة (برادران ایمانی)، حق فسخ، حق تحجیر، حق احیاء اراضی، حق ارث، حق قصاص، حق مقابله به مثل، حق مالکیت، حق وکالت، حق وصیت، حق بهره‌مندی از مباحات عامه، حق وقف و حبس مال، حق سبقت، حق امر به معروف و نهی از منکر (انتقاد و مقابله)، حق عفو، حق دفاع شخصی و عمومی، حق تخییر (انتخاب)، حق قضاوت، حق اجراء حدود و کیفر مجرمان، حق مشورت (مشارکت)، حق انتخاب مسکن، حق انتخاب شغل، حق انتخاب همسر، حق آزادی انجام مناسک و قوانین خاص خود (برای اقلیت‌های مذهبی؛ اهل ذمه)، حق شرف (حیثیت)، حق ولایت عامه، حق افتاء، حق جعاله، حق کفالت، حق طلاق، حق خلع، حق فراغت و تفریح و... در اکثر کتاب‌های مشروح و مفصل فقهی شیعه و اهل سنت، از سوی عالمان شریعت مورد بررسی قرار گرفته و پذیرفته شده‌اند.

حتی اگر به نظر اکثریت فقیهان شیعه، این حقوق صرفاً مربوط به مؤمنان باشد و سایرین (غیر افراد مؤمن) را از آن‌ها محروم بدانند، باز هم از وجود بحث حق آدمی و مبنا بودن آن در فقه و احکام شریعت خبر می‌دهد.

۶- بحث عدل و ظلم، یکی از مهم‌ترین مباحث در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) است. تردیدی نیست که بدون پیش‌فرض حق بشر (که گاه مراعات می‌شود و عدالت، نام می‌گیرد و گاه مورد تعدی قرار

می‌گیرد و ستم، خوانده می‌شود)، سخن گفتن از عدل و ظلم در این حوزه‌ها ممکن نیست. چه عدلیه که به درک مستقل عقل از نیکو بودن عدل و ناپسند بودن ظلم، قائلند و چه اشاعره و اخباریان شیعه که گستره‌ی بحث عدل و ظلم را صرفاً به حقوق تشریعی اختصاص می‌دهند، محور اصلی بحث را حقوق قرار داده‌اند.

۷- البته در متون اولیه‌ی شریعت، سخنانی صریح از پیامبر خدا (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) نسبت به حق‌الله و حق‌الناس (حقوق بشر) نقل شده است که در جای خود به برخی از اهم موارد آن خواهیم پرداخت. (برای نمونه، نگاه کنید به: کافی، ج۷، ص۱۸۸ و ۲۵۱.... إِنَّ هَذَا حَقٌّ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ حَقِّ النَّاسِ...).
بنابراین نمی‌توان ادعا کرد شریعت محمدی یا فقه آن، صرفاً مبتنی بر تکلیف محوری بوده و هیچ توجهی به حقوق آدمی نداشته است، چرا که اصل اقرار به وجود حق بشر در مجموعه‌ی متون اولیه و ثانویه آن و ابتناء بسیاری از احکام و باورهای شریعت بر حقوق انسانی، غیر قابل انکار است.
تذکر این نکته نیز لازم است که نسبت فهم سنتی و رایج عالمان شریعت (متون ثانویه) با حقوقی که در مجامع امروزین حقوق بشری، مورد نظر است و در مقولاتی چون اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر چهره نموده است، نسبت «عموم و خصوص من وجه» است. ولی (با توجه به تفاوت‌های غیرقابل انکاری که بین متون اولیه و ثانویه پدیدار شده است) این امر به منزله‌ی پذیرش وجود همان نسبت حداقلی، بین فهم نوین مجامع حقوق بشری با متون اولیه‌ی شریعت نیست.

به گمان من، نسبت بین متون اولیه و معتبر شریعت با مقوله‌ی حقوق بشر از نوع «عموم و خصوص مطلق» یعنی نسبت حداکثری است. به عبارت دیگر، تمامی حقوق فطری و طبیعی بشر مورد تأیید شریعت محمدی است. (البته در شریعت‌های الهی، علاوه بر حقوق آدمیان، حق خداوند جهان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. گرچه در برخی موارد، همان حقوق اجتماعی یا فردی انسان‌ها را به عنوان «حق خدا» یاد کرده است).

نگاهی به متون

در متون اولیه‌ی شریعت (کتاب و سنت؛ قرآن و روایات) حقوق فطری و طبیعی از یک سو و حقوق تشریعی (قرار دادی) از سوی دیگر، مورد اقرار و اصرار قرار گرفته است. برخی از آیات قرآن و برخی از روایات، در مقام بیان حقوق تکوینی انسانند و دسته‌ی دیگری از آیات و روایات به بیان حقوق تشریعی پرداخته‌اند.

هرچند برخی عالمان شریعت، با مبنای کلامی پذیرفته شده‌ی خویش به این متن مکتوب نگاه کرده و گزارش خاص خود را داده‌اند، و یا در این خصوص عمدتاً سکوت کرده و یا به گزارش مختصری از حقوق تشریعی بسنده کرده‌اند، ولی لازمه‌ی گزینش بسیاری از آنان در مبانی کلامی، تأیید و تأکید دوگانه بودن حقوق انسانی است.

به عبارت دیگر، تفسیر برخی آیات و روایات به حقوق تکوینی، ریشه در اعماق فکر سنتی عالمان شریعت (خصوصاً عالمان شیعی) دارد.

الف) آیات گوناگونی چون:«خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمیعاً؛ برای شما آفریدیم تمامی آنچه را که در زمین است» یا«جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً... فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ؛ زمین را برای شما بستر زندگی قرار دادیم... پس خداوند، به واسطه‌ی باران، میوه‌ها و بهره‌هایی را از زمین بیرون آورد تا روزی شما تأمین

گردد» دربردارنده‌ی عباراتی است که جز بر وجه تکوینی این پدیده‌ها تأکید نمی‌کند و بنابراین چیزی جز حقوق تکوینی انسان را تفسیر نمی‌کند.

البته در برخی آیات قرآن از واژه‌ی جعل، در مورد جعل تشریعی استفاده شده است ولی در بسیاری از آیات نیز در جعل تکوینی به‌کار رفته است. برای نمونه در آیه‌ی ۵ سوره‌ی یونس که می‌گوید:«هو الّذی جَعَلَ الشّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً؛ خداوند کسی است که خورشید را ضیاء (نوری حرارت‌بخش) و ماه را نور (بدون حرارت) قرار داد». تردیدی نیست که تفسیر به جعل تشریعی، در اینجا بی‌معنی است و فقط به مفهوم جعل تکوینی است که سخن خداوندی، مفهومی حکیمانه پیدا می‌کند.

ب) در آیه‌ای دیگر (یونس، ۳۵) آمده است:«قُلْ هَلْ مِنْ شُرَکائِکُمْ مَنْ یَهْدی إِلَی الْحَقّ قُلِ اللّهُ یَهْدی لِلْحَقّ أَفَمَنْ یَهْدی إِلَی الْحَقّ أَحَقُّ أَنْ یُتّبَعَ أَمّنْ لا یَهِدّی إِلاّ أَنْ یُهْدی فَما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ؛ آیا در بین کسانی که شریک برای خدا قرار می‌دهید، کسی هست که به سوی حق هدایت کند، بگو خدا به سوی حق هدایت می‌کند، آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است یا کسی که خود راه به جایی نمی‌برد مگر آنکه از سوی دیگری هدایت شود، شما را چه شده است؟ چگونه داوری می‌کنید؟»

در این آیه سخن از احق بودن است و اینکه فطرت بشری در تشخیص احق، توانا و مرجع است. خدای سبحان، آدمیان را به بهره‌گیری از حق فطری انتخاب برتر، ارجاع می‌دهد و می‌پرسد: از نظر شما چه کسی سزاوارتر به پیروی است و پذیرش نظریات چه کسی، منطقی و معقول‌تر است؟ یعنی فطرت بشری، حق و توان تشخیص سره از ناسره را دارد. به‌عبارت دیگر، قرآن کریم، حق فطری انسان در داوری عقلانی بین دو پدیده (هادی و غیرهادی) و ترجیح یکی بر

دیگری را به‌رسمیت شناخته است و نتیجه‌ی آن را موجب کشف حقیقت می‌داند.

در این آیه، که سخن اصلیش لزوم عقلی پیروی از احق و اهدی است خدای کریم، آدمیان را به پیروی از داوری فطرت عقلانی بشر، به منزله‌ی مصداق کامل احق و اهدی، فرا خوانده و در حقیقت، عقل آنان را به عنوان برترین صاحب حق، برای داوری صحنه‌ی هدایتگری و شایسته‌ی پیروی، پذیرفته و لزوم تبعیت از نتیجه‌ی داوری را نیز طلب کرده است. این حق، به‌واسطه‌ی حکم شرعی خداوند سبحان، ایجاد نشده است بلکه هم‌زاد با خلقت انسان و به عنوان متن کتاب تکوین، مورد توجه قرار گرفته است که قرآن کریم نیز به آن ارجاع داده است. آیا اگر عقل آدمی هدایت کننده‌ی به حق نبود و احق به پیروی نبود، کار خدای سبحان در ارجاع به حکم عقل در این موضوع، بر خلاف دعوت او در همین آیه ارزیابی نمی‌شد؟

پ) در آیاتی دیگر (زمر، ۱۷ و ۱۸) سخن از حق فطری بشر در انتخاب و پیروی از نیکوترین نظریات است. در قرآن می‌خوانیم:«فَبَشِّرْ عِبادِ الّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أحْسَنَهُ أُولئِکَ الّذینَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ؛ بشارت ده بندگان مرا. کسانی که سخنان مختلف را می‌شنوند و از برترین آن‌ها پیروی می‌کنند، این افراد، همانانی‌اند که خداوند هدایتشان کرده و ایشان، همان افراد دارای عقل و شعورند».

این آیات، از حق فطری انتخاب عقیده و پیروی از آن به‌صورتی روشن و آشکار، سخن گفته‌اند. بحث ارزشمند «اتباع احسن؛ پیروی از نیکوترین نظریات» نیز مجالی دیگر می‌طلبد، ولی تشخیص احسن هم به فطرت بشری واگذار شده است.

در این آیه، با دلیل التزامی از حق فطری آزادی بیان نیز یاد شده است (یستمعون القول؛ سخنان مختلف را می‌شنوند) چرا که لازمه‌ی شنیدن نظریات مختلف، آزادی بیان نظریات مختلف، یاد شده و مورد نظر آیه است تا امکان منطقی مقایسه بین نظریات و انتخاب و پیروی از نظریه‌ی نیکوتر که سخن صریح و اصلی آیات یاد شده است فراهم گردد. طبیعی است که اگر آزادی بیان وجود نداشته باشد، امکان مقایسه و گزینش احسن نیز وجود نخواهد داشت یا به شدت تقلیل خواهد یافت و این با منظور آیه از واژه ی «القول؛ سخنان» که رساننده‌ی «استغراق؛ دربرگیرندگی تمامی افراد موضوع» است سازگاری ندارد و عملاً به تعطیل این حق و منتفی شدن موضوع آیات یاد شده می‌انجامد.
آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارند که به حقوق فطری ارجاع داده‌اند که به همین نمونه‌ها بسنده می‌کنیم.

ت) در بین روایات نیز سخنان بسیاری از پیامبر خدا (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) نقل شده است که اقرار به وجود حقوق فطری بشر است. یکی از این روایات، سخن امام علی بن ابیطالب (ع) است: «لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّا؛ برده‌ی دیگری مباش، درحالی‌که خدا تو را آزاد قرار داده است» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). این جمله، بخشی از توصیه‌های ایشان در نامه‌ی طولانی امام (ع) به فرزندش امام حسن (ع) پس از جنگ صفین است. در اینجا هم سخن از جعل تکوینی است. سخن از نفی بردگی است و حق فطری تسلط بر خویش که از آن به آزادی در برابر بردگی یاد می‌شود. آدمی به لحاظ فطرت انسانی، آزاد آفریده شده است و کسی حق تسلط بر جان و مال و شرف او را ندارد مگر در موارد استثنائی. این صریح سخن امیر مؤمنان (ع) است. چیزی که از آن به عنوان حق فطری و طبیعی تعبیر می‌شود.

ث) در روایت دیگری با سند معتبر (کافی، ج۲، ص۳۳۳) آمده است:«... عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِیٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ فِی مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَّارِينَ أَنِ ائْتِ هَذَا الْجَبَّارَ فَقُلْ لَهُ: إِنِّی لَمْ أَسْتَعْمِلْکَ عَلَى سَفْکِ الدِّمَاءِ وَ اتِّخَاذِ الْأَمْوَالِ وَ إِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُکَ لِتَكُفَّ عَنِّی أَصْوَاتَ الْمَظْلُومِينَ فَإِنِّی لَمْ أَدَعْ ظُلَامَتَهُمْ وَ إِنْ كَانُوا كُفَّاراً؛...». «امام صادق(ع) گفت: خدای سبحان در زمان حکومت زورگویی از زورگویان به پیامبری از پیامبرانش وحی کرد: «برو نزد این زورگو و به او پیام مرا برسان که، من تو را به‌کار نگرفتم که خون بریزی و اموال دیگران را برای خویش برگیری. همانا تو را به‌کار گرفتم (مقام حکومت دادم) که صدای مظلومان را بشنوی (که قبل از مراجعه‌ی به من، حقشان را به آنان برسانی)، چرا که من کوچکترین ظلم و ستمی که به آن‌ها شده باشد را وا نمی‌گذارم (تحمل نمی‌کنم) اگر چه آنان کافر باشند».

در این روایت نیز به مسأله‌ی عدل و ظلم (که طبق نظر عدلیه، امری است که عقل آدمی به حسن و قبح آن کاملاً اقرار می‌کند و در این خصوص، قبل از نقل شریعت، به آن واقف است و امری کاملاً برون دینی، تلقی می‌شود) پرداخته است و حتی نسبت به آدمیانی که مسلمان نیستند و یا کافر شمرده می‌شوند نیز «برابری در حق بهره‌مندی؛ عدالت» را به‌رسمیت می‌شناسد. این نیز اقرار شرع به حق فطری بشر، نسبت به تساوی در حق بهره‌مندی آدمیان است (که البته به منزله‌ی تأیید لزوم بهره‌مند شدن همه‌ی افراد به طور مساوی، در عالم خارج نیست، چرا که تفاوت حق بهره‌مندی با بهره‌مند شدن افراد در عالم خارج بر اهل نظر پوشیده نیست).

ج) در روایتی دیگر از امام علی بن ابی طالب (ع) آمده است:«خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْداً وَ لَا أَمَةً وَ

إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَ لَكِنَّ اللّهَ خَوَّلَ بَعْضَكُمْ بَعْضاً...؛ امیر مؤمنان (ع) سخنرانی کرد. خدای را سپاس گفت و ستایش کرد، سپس گفت:ای مردم! همانا آدم، فرزند پسر یا دختری که برده باشند، تولید نکرد و حقیقتاً همه‌ی بشر آزاد آفریده شده‌اند، ولی خداوند برخی از آنان را در کسب نعمت و روزی، به برخی دیگر محتاج گردانده است (تا همه به هم محتاج باشند و هر یک نیاز دیگری را برآورده سازد)...» (کافی، ج۸، ص۶۹). اینجا نیز سخن از حق آزادی است که می‌گوید: بشر در اصل تولد که امری تکوینی است، آزاد آفریده شده است و نه برده و تحت مالکیت دیگری. هر یک از آحاد بشر حق فطری مالکیت بر جان و مال و حیثیت خویش دارد.

چ- در روایتی دیگر از امام صادق (ع) می‌خوانیم:«... تَقْعُدُونَ فِی الْمَكَانِ فَتُحَدِّثُونَ وَ تَقُولُونَ مَا شِئْتُمْ وَ تَتَبَرَّءُونَ مِمَّنْ شِئْتُمْ وَ تَوَلَّوْنَ مَنْ شِئْتُمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: وَ هَلِ الْعَيْشُ إِلَّا هَكَذَا؛ امام صادق (ع) پرسید: آیا این‌گونه است که در جایی می‌نشیند و هرچه می‌خواهید می‌گویید و از هرکس که بخواهید انتقاد کرده و تبری می‌جویید و هرکس را که بخواهید، دوست می‌دارید (از او ستایش می‌کنید)؟ پاسخ دادم: آری. امام گفت: آیا زندگی مطلوب، چیزی جز این است؟!» (کافی، ج۸، ص۲۲۹). در این روایت، با صراحت از حق تکوینی آزادی بیان (تقولون ما شئتم) و آزادی انتخاب (تتبرئون... و تولون من شئتم) یاد شده است. بشر به عنوان موجودی که فطرت او مبتنی بر محبت نسبت به پدیده‌های نافع و نفرت از پدیده‌های مضر است، دارای حق تکوینی انتخاب است که طبیعتاً، پدیده‌های نافع را انتخاب خواهد کرد. شرایع و اندیشه‌های غیر الهی، تنها حق تبلیغ گزینه‌های موردنظر خویش را دارند، تا امکان ترجیح و انتخاب پیشنهاد خود را از سوی مردم، بالا ببرند.

ح- ...عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ يَنْفَعُهَا وَ بُغْضِ مَنْ أَضَرَّ بِها؛ امام صادق (ع) گفت: سرشته شده است قلب‌های آدمیان، بر محبت نسبت به کسی که منافع آنان را تأمین می‌کند و بر کینه و نفرت نسبت به کسی که به آنان ضرر می‌رساند. (کافی، ج۸، ص۱۵۲) در این روایت نیز از حق دوست داشتن (که نتیجه‌ی عملی آن برگزیدن و یا ابراز محبت است) و یا نفرت داشتن (که نتیجه‌ی عملی آن دوری گزیدن و یا ابراز انزجار است) سخن رفته است و تکوینی (جبلّی) دانستن آن مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است. اینجا سخن از حق تشریعی نیست، بلکه سخن از فطری و طبیعی بودن است.

این‌ها نمونه‌ای از روایات بسیاری است که به حقوق فطری و طبیعی ارجاع می‌دهند و پرداختن به همه‌ی آنها مجالی دیگر می‌طلبد.

این‌که در متون اولیه‌ی شریعت، چنین مدارکی برای رویکرد حق محور، وجود دارد قابل تردید نیست ولی در این جهت که اتفاق ناگواری هم در طول زمان افتاده، تردید نمی‌توان کرد. آن اتفاق، عبارت است از بی‌توجهی و غفلت از حقوق تکوینی انسان در حوزه‌ی حضور فقهی شریعت و انقطاع حقوق تشریعی از حقوق تکوینی که در آغاز به صورت غفلت‌های مقطعی و اندک، جلوه کرده و هرچه از دوران حضور وحی بیشتر فاصله گرفته و روزگاران بر آن گذشته است، بر این انقطاع نیز افزوده شده است.

در این میان، گرایش فکری عدلیه با رویکردی مبتنی بر حقوق فطری و طبیعی در کنار پذیرش حقوق تشریعی، شکل گرفت و در برابر رویکردی که صرفاً مبتنی بر حقوق تشریعی بود و حق دیگری جز آن را برای آدمی نمی‌پذیرفت، قرار گرفت و قرن‌های متمادی در صحنه‌ی نظر و اندیشه‌ی شریعت محمدی(ص) حضوری پررنگ داشت، گرچه در صحنه‌ی عمل و حکم و فتوا، شدیداً تحت تأثیر تفکر رقیب قرار داشته و عملاً در بسیاری از برون‌دادهای

فقهی، به فقهی با رویکرد حقوقی صرفاً تشریعی و بی‌توجه یا کم‌توجه به حقوق فطری و تکوینی انجامیده است.

به گمان من، بازگشت به مبانی نظری عدلیه و التزام به نتایج عملی آن، برای رسیدن به مسأله‌ی حق محوری در فقه می‌تواند کارگشا باشد. زمینه‌های لازم برای این رویکرد منطقی و علمی، در فقه شیعه که اکثر قریب به اتفاق آن جزء عدلیه‌اند (اصولیان) اگر بیشتر از فقه اهل سنت نباشد، مطمئناً کمتر نیست (با توجه به اینکه اکثریت فقهای اهل سنت، اشعری مسلک‌اند، که رقیب گروه عدلیه شمرده می‌شوند).

اکنون به بررسی چند نکته‌ی مهم در این خصوص می‌پردازیم:

۱- در همین فقه سنتی موجود و به خصوص در فقه شیعه، بحث بسیار با اهمیتی دیده می‌شود که گرچه در متون ثانوی موجود، به میزان اهمیتی که دارد، مورد بررسی قرار نگرفته است ولی پایه و اساس بنایی استوار را (خواسته یا ناخواسته) محکم کرده است.

این بحث اساسی و بسیار مهم و تأثیرگذار، عبارت است از چاره‌اندیشی در مقام تعارض حق‌الله با حق‌الناس و اظهار نظر فقهی در این‌خصوص. جالب است که مطابق نقل بسیاری از فقهای شیعه نظر مشهور فقهاء شریعت این است که باید در چنین شرایطی، حق‌الناس را بر حق‌الله مقدم بداریم. بلکه در بیان مرحوم شیخ انصاری، ادعای اجماع (بر لزوم این تقدم) شده است.

این مطلب را بزرگانی چون صاحب مفتاح الکرامه (ره)، صاحب ریاض (ره)، حاج آقا رضا همدانی (ره)، شیخ انصاری (ره)، آیت‌الله خوئی (ره)، آیت‌الله

گلپایگانی (ره)، آیت‌الله اراکی (ره) و بسیاری از دیگر فقهای شیعه با صراحت نقل کرده‌اند.[۱]

مرحوم شیخ انصاری در ردّ استدلال به روایتی در باب وصیت، آورده است:«ظاهر این روایت این است که حق‌الله با اهمیت‌تر از حق‌الناس باشد، درصورتی که این امر بر خلاف اجماع فقهاء (مبنی بر تقدم حق‌الناس بر حق‌الله)

---

۱ حاشیة کتاب المکاسب(للهمدانی)، ص۷۳ (لوجوب تقدیم حقّ الناس علی حق اللّه) . الدر المنضود فی أحکام الحدود (للگلپایگانی)، ج۳، ص۲۵۷ (فإن حق الناس مقدم علی حق الله کما هو المستفاد من کلماتهم) . رسالة فی الإرث (للأراکی)، ص۴۵ (و لیعلم أنّ مقصودنا لیس التقدیم لحق اللّه علی حقّ الناس، بل و إن کان المقدّم حقّ الناس عند التزاحم) . مدارک العروة (للإشتهاردی)، ج۴، ص۴۵۴ (و ذلک لتقدّم حقّ الناس علی حقّ اللّه تعالی) . مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة(ط-القدیمة)، ج۶، ص۵۷ (و حق الآدمی مقدم علی حق اللّه سبحانه کما هو مقرر) . موسوعة الإمام الخوئی، ج۴، ص۳۱۲ (بل الوجه فی ذلک أن حقوق الناس أهم من حقوق اللّه سبحانه، فکلما دار الأمر بینها و بین حق اللّه محضاً تقدمت حقوق الناس لأهمیتها، فهی الأولی بالمراعاة عند المزاحمة) . ریاض المسائل(ط-الحدیثة)، ج۱۲، ص۴۵۶ (فإنّ ثبوته فیه مع کونه حقّ الناس الذی هو أعظم من حقّ اللّه سبحانه مستلزم لثبوته فی حقه تعالی) . مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی (محمد تقی الآملی)، ج۲، ص۴۸۶ (اعلم انه عند دوران الأمر فی رفع الاضطرار بالمحرم الذی یکون متمحضا فی حق اللّه سبحانه، أو الذی یکون مشتملا علی حق الناس یتقدم الأول علی الأخیر، و ذلک کأکل النجس و المغصوب، و السر فیه کون الاشتمال علی حق الناس یصیر أشد فی المراعاة) . مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص۲۱۸ (ان ما یدل علی ابتناء حق اللّه سبحانه علی التخفیف انما ورد للحث و الترغیب فی أداء حقوق الناس و الخروج عن مظالم العباد لان المطالب فی حقوقه تعالی انما هو سبحانه الکریم فالأمر مع الکریم الرحیم بخلاف حقوق الناس) . المعالم المأثورة، ج۴، ص۴۴ (ان الدلیل فی المقام علی ما قیل انه لما یکون من باب دوران الأمر بین حق اللّه و هو التصرف فی الآنیة و بین حق الناس و هو التصرف فی الغصبی فحق الناس مقدم لأن الدلیل دل علی ان حق اللّه معفو و اما حق الناس فلا یعفی عنه الّا برضی منهم. و ان شک فی أهمیة تقدم حقهم أیضا یقدم حقهم لأن الشک فیه أیضا یوجب تعیینه لا التخییر بینه و بین غیره).

است و لذا استناد به آن صحیح نیست».[۱] می‌بینیم که مرحوم شیخ انصاری، مدعی اجماعی بودن تقدم حق‌الناس بر حق‌الله است. مرحوم حاج آقا رضا همدانی می‌گوید: «لوجوب تقدیم حقّ‌الناس علی حق‌الله؛ به‌خاطر واجب بودن تقدیم حق‌الناس بر حق‌الله» و مرحوم آیت‌الله خوئی می‌گوید: «أن حقوق‌الناس أهم من حقوق‌اللّه سبحانه، فکلما دار الأمر بینها و بین حق‌الله محضاً تقدمت حقوق الناس لأهمیتها، فهی الأولی بالمراعاة عند المزاحمة؛ همانا حقوق بشر با اهمیت‌تر از حقوق خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق‌الناس با حق الله صرف، تعارض و تزاحمی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد، پس مراعات حقوق الناس (حقوق بشر) به هنگام تزاحم، اولویت پیدا می‌کند».

گرچه این مطلب راهبردی بسیار مهمی است (و بسیاری از مسائل مهم و مبنایی دیگر نیز در فقه رایج دیده می‌شوند) که در جایگاه مباحث کلی، به سادگی اثبات شده و اکثریت فقهاء آن را پذیرفته‌اند ولی آنگاه که نوبت به اجرایی کردن این مباحث در جزئیات مسائل فقهی و متن راه‌کارها و فتاوی فقهاء می‌رسد، جایگاه خود را از دست داده و عملاً مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر جز در برخی موارد خاص، در سایر موارد و مسائل فقهی، بر خلاف مبنای علمی و پذیرفته شده‌ی خویش، فتوا داده و می‌دهند.

اگر فقهای شریعت (خصوصاً شیعه) به تمامی لوازم تقدم حق‌الناس بر حق الله در تمامی راهکارهای فقهی، ملتزم باشند، مشکل معروف به تکلیف محوری، قابل حل خواهد شد. تنها مطلبی که باید به آن ضمیمه شود تا به حل اساسی مشکل منجر گردد، التزام عملی به نتایج مبنای کلامی إصالة الإباحه‌ی عقلیه است (که

۱ رسالة فی منجزات المریض(للشیخ الأنصاری)، ص۱۶۹، (مسألة[۲] المشهور عدم وجوب الاستئجار للواجبات البدنیة المحضة کالصلاة و الصوم إذا لم یوص بها)؛ «و یرد علی الدلیل الثانی: أنّ ظاهر الروایة کون حقّ اللّه تعالی أهمّ من حقّ الناس، مع أنّه خلاف الإجماع»).

مورد پذیرش نظری اکثریت بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه است) که عملاً منجر به پذیرش حقوق فطری و تکوینی بشر می‌شود. با التزام نظری و عملی به این دوگزاره‌ی کلامی و اصولی، شاهد فقه و شریعت حق محور خواهیم بود.

۲- عدم التزام فقهاء به مبانی کلامی و فقهی خویش در بسیاری موارد، تحت عنوان تعبّد به نصّ، مخالف با مبنا صورت می‌گیرد و در برخی موارد، از باب تقیّه است که عمدتاً از خودی‌ها و ناشی از یک یا دو عامل خوف و مدارا است. البته اگر این رویکرد مخالف با مبنا، در چند مورد خاص خلاصه می‌شد، پای عوامل دیگری نیز به میان می‌آمد که عبارت بودند از اشتباه یا غفلت.

اگر این گزاره‌ی کلی را بپذیریم که حقوق بشر با اهمیت‌تر از حقوق خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق‌الناس با حق‌الله صرف، تعارض و تزاحمی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد (همان‌گونه که مرحوم آیت‌الله خوئی به آن تصریح کرده است و در کتب فقهی خود و در مسائل مختلف، بارها بر آن تأکید ورزیده است) و سخنان مشهور فقهاء را در بیان این قضیه‌ی موجبه‌ی کلیه، به عنوان تأیید و تأکید دیدگاه شریعت محمدی(ص) ارزیابی کنیم، هیچ بن‌بست نظری و یا تعارضی در فقه این شریعت با رویکرد حق محوری در فقه تحقق نخواهد یافت.

اگر می‌بینیم که تعارضی آشکار بین فقه رایج موجود با نگاه فقهی حق محور، پدیدار شده است یا باید در جدی بودن سخنان فقیهان در مباحث اصولی و مبنایی تردید کرد و آن‌ها را فلسفه‌بافی یا اصول‌بافی نامید که هیچ نقش مؤثری در فقه ندارند (همان‌گونه که از برخی بزرگان فقهای اصولی معاصر، این عبارات نقل شده است) و یا با تأسف کامل، آنان را در بسیاری موارد به عملکرد مخالف مبانی خود متهم کرد.

۳- روی دیگر سکه نیز دیدنی است. برخی منتقدان، از فقه رایج، صرفاً نکات منفی را دیده و آن را به تمامی فقه و قابلیت‌هایش تعمیم داده و در نتیجه به نفی مطلق فقه می‌رسند و پیش از آنکه به متهمان فرصت دفاع دهند، حکم مرگ فقه و شریعت را امضاء کرده و شتاب‌زده در پی جایگزینی آن با نسخه‌ی بی‌بدیل حقوق مدرن برمی‌آیند.

آنها به مخاطبان خود نمی‌گویند که اختلاف نظر در متن حقوق مدرن نیز بسیار است و نسخه‌ی واحد و مورد توافق همه‌ی مدرنیست‌ها وجود ندارد. آنها به اطلاع مخاطبان خود نمی‌رسانند که از نظر کمیّت، تعارض نتایج فقه رایج با حقوق مدرن، صد درصدی نیست.

هنوز بسیاری از احکام و فتاوی فقهی رایج با قوانین ناشی از برخی نسخه‌های حقوق مدرن، هم‌خوانی دارد و سازگار است.

ظاهراً به‌خاطر دشواری نقد علمی (که مبتنی بر بررسی جزء به جزء و پرهیز از صدور حکم کلی، قبل از بررسی دقیق تمامی دیدگاه‌های درونی یک اندیشه است) برخی منتقدان دین و شریعت، چنان هجومی را آغاز کرده‌اند که گویی در فردای هجوم آنان به شریعت و فقه آن، نه از تاک، نشان می‌ماند و نه از تاک‌نشان!! ولی باید دانست که صحنه‌ی اندیشه، میدان جنگ فیزیکی نیست که شکست مطلق از آن کسی شود و پیروزی مطلق از آن دیگری. اینجا جایگاهی است که:

دلایل قوی باید و معنوی   نه رگ‌های گردن به حجت قوی

معمولاً در این مصاف، نه شکست مطلقی است و نه پیروزی مطلق، چرا که مشترکات علمی به اندازه‌ای است که جایی برای نمایش جنگی جنگ‌افروزان باقی نمی‌گذارد. اینجا محدوده‌ی علم و آگاهی است و سلاحی از جنس دانش می‌خواهد و فرصت‌های بسیاری برای مطالعه و فهم نظریات گوناگون می‌طلبد.

پس هر کس که صبر و تحمل بحث‌های دقیق و دراز مدت علمی را ندارد، باید در این وادی، پا نگذارد و اگر مدعی است، باید سرعت خود را با میزان علم و منطق تطبیق دهد.

راه حل

در شرایط موجود که تنها بخش کوچکی از آن، گزارش داده شد در برابر این پرسش اساسی قرار می‌گیریم که «چه باید کرد؟».

آیا باید چشم بر همه‌ی این قابلیت‌های درون فقهی شریعت بست و برای درمان این درد، به اندیشه‌های دیگری که امکان جذب آن‌ها در جوامع فقهی به مراتب دشوارتر و ذهن عالمان شریعت (تا چه رسد به پیروان آنان) با آن ناآشناتر است، روی آورد؟ یا با استفاده از این قابلیت‌های کم‌نظیر درون فقهی، عرصه را از نظر علمی بر سهل‌انگاران، تقیه‌کنندگان، غفلت‌زدگان و حتی مهاجمان، تنگ کرد تا در این مطلب اساسی (که بنیاد شریعت بر آن استوار است) دچار تساهل و بی‌تفاوتی و یا رویکردهای غیر منطقی نشوند و بر سر مؤمنان و منتقدانی که انتقاداتی روش‌مند، در نفی رویکرد غیراصولی و بنیاد برافکن آنان دارند، چوب تکفیر و تفسیق نکوبند و همت خود را برای پاسخ‌گویی به همه‌ی انتقاداتی که بر رویکردهای ایشان وارد می‌شود، به‌کار گیرند.

به گمان من، راه حل ممکن و رساناتر به مقصد، برای رسیدن به فقه حق محور و حتی شریعت حق محور، همان است که با عنوان بازگشت عقلانی به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی شریعت و التزام عملی دقیق، به تمامی نتایج آن می‌توان از آن یاد کرد.

پیش از این هم در مقاله‌ی بلند «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و برخی مباحث مربوط به «عقل و شرع» (ر.ک: مجموعه آثار، ج ۸ و ۹) به این مطلب پرداخته‌ام.

در هر صورت، برای برگرداندن فقه و شریعت به مسیر اصلی خود (حق‌محوری) هیچ احتیاجی به تزریق حق از بیرون شریعت نیست، چرا که خدای سبحان و پیامبر گرامی او (ص) با تلفیق منطقی حق و تکلیف و ائمه‌ی هدی(ع) با تشریح و تفسیر علمی و منطقی شریعت محمدی(ص)، تلاش لازم در نشان دادن این رویکرد کاملاً فطری را انجام داده‌اند.

البته آن اقدامات و تلاش‌های پرزحمت، به‌عنوان شرط لازم برای بقای شریعت در مسیر حق محوری، لازم بوده‌اند ولی شرط کافی آن، تلاش مستمر عالمان شریعت برای جلوگیری از انحراف و تحریف در تمامی حوزه‌های سه گانه‌ی حضور شریعت (کلام، اخلاق و فقه) بود که در مقاطع مختلف دچار وقفه شده و نتیجه‌ی آن، دور شدن هرچه بیشتر از نسخه‌ی اصلی و افتـادن در کژ راهه‌ی تکلیف محوری بـوده است.

باید تحریف‌زدایی را شجاعانه آغاز کرد و بازگشتی عقلانی به متون اولیه و ثانویه را تجربه کرد. مجموعه‌ی این دو متن، چندان قابلیت دارد که ما را از متون غیرخود، بی‌نیاز خواهد کرد.

این مختصر گزارش از امکان حق محوری، با نگاه به درون شریعت را به جمع آگاهانی تقدیم می‌کنم که با اشارتی، راه جست و جو در پیش می‌گیرند و به پژوهش می‌پردازند تا ورقی از علم و آگاهی را بر اوراق دفتر زندگی خویش بیفزایند و تنها در هنگامه‌ای به داوری و گزینش دست می‌زنند که دلایل کافی برای صدور حکم یا ترجیح گزینه‌ی مورد نظر را داشته باشند. باشد که نگارنده‌ی این سطور نیز، افتخار حضور در چنین جمعی را بیابد.

حق محوری در حقوق تشریعی

مجموعه‌ی حقوق تشریعی، در بخش احکام شریعت گردآوری شده که از آن با نام فقه، یاد می‌شود و علمی است که متکفل استنباط احکام شریعت، مبتنی بر دلایل اطمینان‌آور عقلی و نقلی است.

پیش از این، از اقرار به وجود حق الناس در احکام غیر عبادی شریعت (که بیش از دو سوم حجم کتب فقهی را شامل می‌شود و از نظر موضوعی، بیش از ۹۰ درصد احکام را در بر می‌گیرد) در متون اولیه و ثانویه‌ی شریعت، گزارش داده شد. همچنین از اقرار به دوگانه بودن حقوق انسانی (حقوق تکوینی و تشریعی) با ارائه‌ی نمونه‌هایی از متون اولیه، یادی شد.

اکنون به گزارش دو نمونه از متون اولیه در اهمیت حقوق بشر و لزوم ترجیح آن بر حق الله، در حقوق تشریعی (چه رسد به حقوق تکوینی) می‌پردازم تا اطمینان بیشتری برای اهل تحقیق فراهم گردد:

۱- در روایتی معتبره (صحیحه) از امام صادق (ع) آمده است:«ما قدّست امّة لم تأخذ لضعیفها من قویّها بحقّه غیر متّضع؛ هرگز ارزشمند نیست امتی که حق ضعیفش را از قدرتمندش (در حالی که قدرتمند را به تواضع وادار کرده) فروتنانه نگیرد» (کافی، ج۵، ص۵۶. تهذیب، ج۶، ص۱۸۰).

در این روایت، سخن از بی‌ارزش شدن یک امت در هنگامه‌ی ناتوانی از احقاق حق افراد ضعیف بشر است. اگر امّتی نسبت به احقاق حقوق ضعیفان از قدرتمندان، چندان مسؤولیت نشناسد و نتواند قدرتمندان را به کرنش در برابر حقوق ضعیفان و ادای آن‌ها وادارد، از نظر شریعت محمدی (ص) هرگز با ارزش شمرده نمی‌شود. به عبارت دیگر ارزش واقعی یک امّت، به میزان توان آن

امّت در وادارکردن قدرتمندان به پذیرش و کرنش در برابر حقوق ضعیفان، وابسته است.

توجه شود که هویت یک امّت، در گرو احقاق حق افراد آن دانسته شده است. از نظر شریعت محمدی (ص) تمام ارزش و هویت شریعت و پیروان شریعت (امت و امام) وابستگی تام و تمامی به کمیت و کیفیت احقاق حق ضعیف ترین افراد جامعه دارد. آیا این رویکرد، چیزی جز ابتناء احکام شریعت بر حق الناس و محور بودن آن در دستورالعمل‌های شرعی است؟

این بیان امام صادق، تأییدی بر سخن ماندگار امام علی بن ابی طالب (ع) است که در عهدنامه‌ی مشهورش به مالک اشتر می‌نویسد: «من بارها از پیامبر خدا شنیدم که می‌گفت: هرگز با ارزش نیست امتی که حق ضعیفش از قدرتمندش بدون کرنش، گرفته نشود» (فانّی سمعت رسول الله یقول فی غیر موطن: لن تقدّس امّة لایؤخذ للضّعیف فیها حقّه من القویّ غیر متعتع– نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳).

البته در متون روایی اهل سنت نیز با اندک تفاوت در عبارات، همین سخن از پیامبر خدا (ص) نقل شده است (بیش از ۱۰ مورد را «متقی هندی» در کتاب «کنزالعمال» گزارش کرده است).

لازم به توجه است که امیر مؤمنان (ع) مدعی است که پیامبر (ص) بارها و در مناسبت‌های مختلف، این سخن را بر زبان آورده است. بنابراین، تردیدی در تحقق این رویکرد از سوی پیامبر خدا و ائمه‌ی هدی (ع) نمی‌توان کرد. پس ادعا این است که حق محوری، اساس احکام و دستورالعمل‌هایی است که ضامن تقدس و ارزشمندی یک امت است.

۲- مرحوم آمدی در کتاب غررالحکم و درر الکلم سخنی را از امیر مؤمنان علی(ع) نقل می‌کند که: «جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدمة لحقوقه، فمن قام

بحقوق عباد الله، کان ذلک مؤدیا الی القیام بحق الله؛ خدای سبحان، حقوق بندگانش (انسان) را پیش از حقوق خویش (یا پیش درآمد حقوق خویش) قرار داده است، پس هرکس برای تحقق حقوق بندگان خدا به پاخیزد، این رفتار، رساننده‌ی او به تحقق حقوق خداوند خواهد بود» (تصنیف‌غررالحکم،حدیث‌شماره‌ی۱۱۰۳۹).

در این بیان علوی (ع)، با صراحت از مقدم بودن حقوق بشر بر حقوق خداوند سخن رفته است. اگر واژه‌ی «مقدمة» را با فتحه‌ی «دال» بخوانیم به معنی پیش بودن و اگر آن را با کسره بخوانیم به معنی پیش درآمد، خواهد بود. در قرائت نخست صریحاً به تقدم حق الناس، اقرار شده است. یعنی با صراحت گفته است: «حق بشر نسبت به حق خداوند، به‌گونه‌ای است که تقدم با حقوق بشر است».

در قرائت دوم، با یاری حکم عقل که می‌گوید: «برای رسیدن به ذی المقدمه، باید از راه مقدمه اقدام کرد» به ضرورت تقدم حق‌الناس می‌رسیم. گرچه در ادامه‌ی سخن امام (ع) تصریح شده است: «هرکس به تحقق حقوق الناس اقدام کند، راه تحقق حقوق الله را هموار کرده است» و این سخن با هر دو قرائت یادشده سازگار است ولی ظاهراً با قرائت دوم سازگاری بیشتری نشان می‌دهد.

مفهوم سخن امام این است: «تحقق حقوق خداوندی، بدون تلاش برای احقاق حقوق بشر، ممکن نیست» چرا که بدون گذر از مقدمات، نمی‌توان به مقصود (ذی المقدمة) رسید.

بنابراین، آنانی که به عنوان دغدغه‌ی حق خدا به راحتی از حقوق الناس، چشم می‌پوشند و در مقام تعارض آن‌ها و احتمال از بین رفتن حق خدا، از پایمال شدن قطعی حق بشر، پروایی ندارند و در چنین مواردی سخن از اصل احتیاط، حق الطاعة، اصل اشتغال و... به میان می‌آورند، لازم است در روش استنباطی خود تجدید نظر کرده و دغدغه‌ی حقوق الناس را بیش از دغدغه‌ی حقوق خدا

داشته باشند، چرا که بیان امیر مؤمنان (ع) و مبنای پذیرفته شده‌ی خویش (تقدم حق الناس بر حق الله در مقام تعارض و تزاحم) اقتضای رویکردی متفاوت با رویکرد رایج را دارد.
اکنون به این نکته می‌پردازیم که لازمه‌ی دو سویه بودن حقوق، توجه لازم به مسؤولیت افراد در برابر حقوق دیگران نیز هست.

مسؤولیت یا تکلیف

پیش از این به نکته‌ای اشاره کردم که روی دیگر سکه‌ی حقوق انسان عبارت است از مسؤولیت انسان. این مسؤولیت، عمدتاً به‌خاطر زندگی اجتماعی بشر پدیدار شده است.
طبیعی است که هرچه حقوق بشر را گسترده‌تر بدانیم، مسؤولیت‌های او نیز بیشتر خواهد بود و البته عکس این گزاره نیز صادق است که هر چه مسؤولیت‌های آدمی را بیشتر و گسترده‌تر بدانیم، به حقوق بیشتر و گسترده‌تر او نیز اعتراف کرده‌ایم.
اگر کسی نسبت منطقی و فطری حق و تکلیف را بر هم نزند و شریعت منطبق بر فطرت انسانی را دستخوش تحریف نکند، در مقام اظهار نظر (تشریعی) نسبت به حقوق یا مسؤولیت‌های بشر، راه‌های اطمینان‌آور علمی و عقلانی را انتخاب کرده و بدون نادیده گرفتن دوگانه‌ی حق و تکلیف، عملاً از مسیر انطباق تشریع با تکوین که تنها راه بقای شریعت است، دور نمی‌گردد.[1]

---

۱ فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم (روم، ۳۰)

انکار مسؤولیت‌های بشر و نگاه یک‌سویه به حقوق بشر، به منزله‌ی تزریق خودمحوری افراطی به ذهن آدمیان و پذیرفتن فروپاشی اجتماعی است. آدمی در مجموعه‌ای بزرگ از هم‌نوعان (و حتی سایر موجودات زنده) زندگی می‌کند که تمامی آن‌ها در بسیاری از حقوق طبیعی و فطری با وی شریکند و با همه‌ی انسان‌ها در بسیاری از حقوق تشریعی شرکت دارد و در برخی از حقوق تشریعی با گروه زیادی از هم‌کیشان خود همراه است.

اینجا است که سخن از حقوق مشاع به میان می‌آید و میدان وسیعی برای مسؤولیت یا تکلیف، پدیدار می‌گردد. مراعات حقوق دیگران، تکلیف او شمرده می‌شود و البته به احقاق حق خویش نیز فراخوانده می‌شود.

مطمئناً، شریعت محمدی (ص) به همان میزان که از نسخه‌های تکلیف‌محور منکر حقوق بشر، دور است از نسخه‌های حق‌محور منکر مسؤولیت‌های بشر دور است.[۱] در این شریعت (بلکه در همه‌ی شرایع، یعنی در دین یگانه‌ی خدای یکتا) از بشری سخن رفته است که واجد حق و تکلیف است و این دو را در کنار هم و به عنوان دو امر جدا نشدنی و غیر قابل انفکاک از یکدیگر، بهره برده است.

---

۱ در دو سه سال اخیر، گروهی از سیاستمداران سابق دنیا (رؤسای جمهور، نخست وزیران، وزرا و نمایندگان پارلمان‌ها) و برخی حقوقدانان، اقدام به تهیه‌ی پیش نویس اعلامیه‌ی جهانی مسئولیت‌های بشر کرده‌اند و اقدام به نظر خواهی از حقوقدانان اکثر کشورها و از جمله ایران، کرده‌اند تا با نهایی کردن متنی حقوقی و بین المللی و تصویب آن در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، آن را در کنار و همراه اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر قرار داده و نیمه‌ی مفقود حقوق و مسئولیت‌های بشر را در سطح بین المللی مطرح و اجرائی کنند.

توجه تعداد معتنابهی از اهل نظر و عمل در سطح جهانی و با فرهنگ‌های مختلف، به لزوم تهیه‌ی این اعلامیه، نشان گر ضرورت توجه هم زمان به حقوق و مسئولیت‌های بشر است. امید است که هرچه زودتر شاهد تصویب این اعلامیه‌ی جهانی نیز باشیم.

نگاه فرهنگی و تاریخی به این مقوله

از روزی که پیامبر خدا (ص) از دنیا رفت و اساس تشریع پایان یافت، کار تفسیر و تأویل شریعت آغاز گشت. کاری بس دشوار و طبیعتاً اختلاف برانگیز؛ چرا که درک و فهم‌های گوناگون و بهره‌مندی‌های متفاوت از رسول خدا (ص) و ارجاع امور به عقل فردی افراد و برداشت‌های ایشان از آیات قرآن و بیانات رسول خدا (به نحوی که علی‌رغم مراجعه‌ی ناآگاهان به افراد آگاه، چیزی به عنوان مرجعیت رسمی شرعی وجود نداشت) در مسائل شرعی، به منزله‌ی پذیرش آگاهانه‌ی اختلافات نیز بود. هرچند مبتنی بر اعتقاد شیعی، علی بن ابی طالب (ع) به عنوان مرجع معتبر تبیین شریعت از سوی رسول خدا (ص) معرفی شده بود، ولی عدم رواج متونی که این انتخاب را تأیید می‌کردند در بین عموم مردم، به‌گونه‌ای بود که امکان عدم تحقق آن را به واقعیت تبدیل کرد.

طبیعتاً، دغدغه‌ی حفظ شریعت، پس از پیامبر خدا برای همه‌ی مسلمانان وجود داشت. متجلی شدن شریعت در قالب حقوق الله و پررنگ‌تر شدن مسائل عبادی در جامعه‌ای که از شرک و بت‌پرستی رهایی یافته بود و دغدغه‌ی امکان بازگشت به اندیشه‌های شرک آلود را در متن خود داشت، امری گریز ناپذیر بود. رفته‌رفته، اتفاقات ناپسندی نیز در جامعه‌ی مسلمانان افتاد و دایره‌ی اضطرار و مصالح گسترش یافت. حکومت‌های ناقص بشری پیروان شریعت، لباس خدایی به تن کردند و تصمیمات و سیاست‌های اقتدارگرایانه‌ی خویش را هم‌چون دستورالعمل‌های شرعی شمردند و هر مخالفی را به خروج از شریعت و اجماع مسلمین، متهم کردند و اندک اندک، جز نام و نشانی از عنوان حق‌الناس باقی نگذاشتند.

فقه رایج، هم‌وزن سکه‌ی رایج شد و این حکومت‌ها بودند که به تفسیر شریعت می‌پرداختند و هر نظر و سخنی غیر از نظرات رسمی حکومتی (یا فقهای درباری) شرعی شمرده نمی‌شد. ارجاع مردم به عبادات و دعواهای کلامی صرف، از سوی حکومت‌ها و سرگرم شدن مسلمانان به اندیشه‌ها و نظریات مختلف و دور ماندن از توجه به حقوق الناس (که عمدتاً بیانگر مسؤولیت حکومت‌ها در برابر شهروندان خویش بود و بر اقتدار مردم در برابر حکومت‌ها می‌افزود) و پدید آمدن اختلافات شدید گروهی، در گذر زمان به روندی عادی، بدل شد و چندان احتیاجی به هیزم‌کشی حکومت‌ها برای مشتعل نگهداشتن آتش اختلافات غیراصولی و رفتارهای غیرمداراجویانه‌ی فرقه‌های مختلف، نبود.

این روند ناپسند و عادی شده، نظریات فقهی را در تمامی فرقه‌ها، در مسیر غیرطبیعی قرار داد. تکفیر و تفسیق و پایمال کردن حقوق انسانی و اخلاقی رقیبان و روی آوردن به تفرقه (که مورد نهی مؤکد قرآن است) و دور شدن هرچه بیشتر از وحدت (که مورد امر مؤکد قرآن است)، نتیجه‌ی چنان رویکردهایی است. در همه‌ی این رویکردها، کم یا بیش، حقوق اساسی آدمیان نادیده گرفته شده و یا در رویکردی انحصارطلبانه، به پیروان گروه خاص خویش، اختصاص داده شده و ادله‌ی آن، تأویل شده است. در برخی موارد نیز، اقدام به جعل دلیل شده است.

در هر صورت، فقه رایج در اکثر مکاتب فقهی مسلمانان، از فتنه‌ی تفرقه و حتی تحریف در امان نماند و طبیعتاً نتایج ناشایستی را در پی داشت. نسل‌های بعدی (در هر فرقه) با میراثی روبرو می‌شدند که تشخیص سره و ناسره‌ی آن بسی دشوار بود و بسیاری از عالمان آن‌ها، بدون توجه به سرگذشت اسف‌بار آن میراث، با رویکردی مؤمنانه و گاه تقلیدی (یا شبه تقلیدی) و بدون انحراف از

نسخه‌ی منحرف شده‌ی شریعت، ادامه دهنده‌ی انحرافات پیش‌گفته می‌شدند و این چنین بود که فرهنگی مغشوش، به تاریخ شریعت تحمیل شد.
نتایج رویکردهای انحرافی را (اگر عمری باقی باشد و اختیاری در دست و توفیقی رفیق) در آینده با عنوان تحریف شریعت و کمّیت و کیفیّت آن به‌صورتی مشروح مورد بررسی قرار خواهم داد ولی اکنون و در خصوص این بحث می‌توان چند مطلب را به صورت خلاصه، بیان کرد:

الف) انکار یا بی‌توجهی نسبت به حق الناس

بسیاری از مکاتب فقهی، نه تنها مقوله‌ای به نام حقوق فطری بشر را انکار کرده‌اند که در مقام بحث از حقوق تشریعی نیز با اتکای به حق خداوندی، از حق الطاعة به عنوان مجوزی برای سلب حقوق الناس بهره گرفته‌اند و یا با اصل لزوم احتیاط در مواردی که راهی برای اثبات حق الله نیست، عملاً به نادیده گرفتن حقوق اثبات شده‌ی بشر رسیده‌اند.
مکتب فقهی احمد بن حنبل از مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت را می‌توان در این گروه جای داد. نوعی اخباری‌گری و احتیاط سخت‌گیرانه در اندیشه‌های اهل سنت را می‌توان در آثار فقهای حنبلی مشاهده کرد. مکتب فقهی داود اصفهانی با نام ظاهریه از اهل سنت، در این گروه جای می‌گیرد، که عمده‌ترین فقیهش پس از داود، ابن حزم اندلسی است. او در کتاب المحلی بالآثار نظریات این گروه را مطرح می‌کند.
مکتب فقهی اخباریان از شیعه، نیز در این گروه قرار می‌گیرند. استر آبادی را می‌توان از بنیان‌گذاران یا مروّجان و تدوین‌کنندگان روش کاری این گروه دانست. البته بسیاری از فقهای اصولی شیعه، تحت تأثیر رویکردهای اخباری

(قبل و پس از استرآبادی) قرار گرفته و در بسیاری از مسائل فقهی، به شیوه‌ی اخباریان و اشعریان (از اهل سنت) فتوا داده‌اند.

متأسفانه فقه رایج شیعه در بسیاری از فتاوی، تفاوت چندانی با فتاوی اخباریان و اشعریان ندارد و در تعارض بین حق الله و حق الناس نیز مبتنی بر وجوب احتیاط و اصل اشتغال اظهار نظر کرده و می‌کند. حتی فقیه اصولی شیعه، مرحوم محمد باقر صدر، به ابداع یا ترویج بحثی تحت عنوان **حق الطّاعة** برای الزامی کردن مراعات حق الله احتمالی اقدام کرده است. با این رویکردها، هرجا بهره‌گیری از حق بشر، منجر به احتمال سلب حق الله شود، باید حق الله را ترجیح داد. طبیعتاً در این روند، حق قطعی بشر (تکوینی یا تشریعی) را پیش پای حق احتمالی خدا ذبح کرده و آن را نادیده می‌گیرند.

این رویکرد کجا و بیان امیر مؤمنان کجا که می‌گفت: «تنها راه احقاق حقوق خداوند، احقاق حقوق الناس است»؟! این رویکرد کجا و مبنای پذیرفته شده‌ی اکثریت فقهای شیعه در تقدم حق الناس بر حق الله کجا؟! (که بر آن ادعای شهرت و حتی اجماع شده است).

ب) تعمیم حق الله بر اساس احتمالات و تکلیف سازی‌های بی‌دلیل

از برخی دلائل نقلی و یا دلائل عقلی غیر مستقل، چنین استفاده می‌شود که خداوند سبحان برای خود حقوقی قرار داده است تا آدمیان با مراعات آن‌ها آزمایش شده و مدعیان دروغین ایمان به خدا، از مدعیان راستین و مؤمنان حقیقی، تفکیک شوند. (وَ لَقَدْ فَتَنَّا الّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنّ اللّهُ الّذينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنّ الْكاذِبينَ (عنکبوت، ۳)).

حق شکر و حق اطاعت از دستورات و حق عبادت از مهم‌ترین و کلی‌ترین حقوق خداوند سبحان است.

تمامی حقوق یادشده، با دلایل اطمینان‌آور عقلی یا نقلی باید به اثبات رسند و اگر ادعایی در مورد یکی از حقوق الهی بشود که دلیل اطمینان‌آوری برای اثبات آن نباشد، نمی‌توان آن را در شمار حقوق الهی قرار داد.

همان‌طور که پیش از این بیان شد، برخی گروه‌های فقهی وجود دارند که وجود دلایل غیراطمینان‌آور نقلی را برای لزوم رعایت مفاد آن، به عنوان حق الله، کافی می‌دانند. بر اساس این رویکرد، تکالیف بسیاری به عدد تکالیف شرعی ناشی از مراعات حق الله، افزوده شده است.

این گروه توجه نکرده و نمی‌کنند که افزودن بی‌دلیل تکالیف شرعی، هم‌چون کاستن بی‌دلیل آن‌ها، مصداق بدعت و تشریع حرام است. اگر با این رویکرد (که البته متولیانش با تأکید بر قید احتمالی بودن، شانه از زیر بار نتایج آن خالی کرده و می‌کنند)، سایر مؤمنان به خیال قطعی بودن پدیده‌ای، مرتکب عملی شوند، قطعاً کار حرامی مرتکب شده‌اند و دلیل آن چیزی جز اصرار عالمان و فقیهان یاد شده بر لزوم انجام احتیاطی عمل، نبوده و نخواهد بود.

دانش متولیان به احتمالی بودن آن، ملازم با شکل‌گیری فرهنگ احتمال در جامعه‌ی اسلامی نبوده و نیست، بلکه به گواهی تجارب گوناگون، اندک اندک به عنوان امری قطعی جلوه کرده و عملاً به تصور قطعی بودن، منجر شده است و در بسیاری از موارد، منتهی به ادعای سیره‌ی قطعیه‌ی متشرعه از سوی علمای متأخر شده است. بنابراین جایی برای بی‌تفاوتی نمانده و نمی‌توان شانه از زیر بار مسؤولیت فرهنگ‌سازی، خالی کرد.

بسا مطالب بی‌ارتباط به اصل شریعت، که با تصوری نه چندان قابل تأیید، به متن شریعت افزوده شده و امروزه حتی نمی‌توان با استدلال علمی، مؤمنان را به عدم ارتباط آن با شریعت، قانع کرد.

برخی فقیهان نیز، برخی حقوق الناس را به عنوان حق الله مطرح کرده و آدمیان را نسبت به حق خویش، مسلوب‌الاختیار می‌سازند. مثلاً حق انسان در حاکمیت بر خویش را که خدای سبحان، به صورت تکوینی در اختیار آدمی گذاشته است، با استدلال‌های غیراطمینان‌آور، از آدمیان سلب کرده و آنان را در این‌خصوص، مسلوب الاختیار می‌دانند.

پ) ایجاد متولیان خاص برای حقوق الله

تعمیم در حق الله، زمینه‌ساز اختصاص آن به متولیان خاص است تا جایی که فرد یا گروه خاصی (مثل فقهاء) را متولی امر حکومت عامه، قرار داده و پیروی از او را واجب دانسته و هرگونه مخالفت با نظریات او را به منزله‌ی مخالفت با حکم خدا می‌دانند. پیشرفت این تعمیم و اختصاص به‌گونه‌ای است که یک بخشدار در حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، خود را نماینده‌ی خدا دانسته و تخلف از نظر خویش را به منزله‌ی تخلف از حکم خدا جلوه می‌دهد.

برخی فقهاء، خود را مجاز دانسته و می‌دانند که در مورد برخی گناهان شرعی (مثل روزه‌خواری) نیز به نیابت از خدا، در همین دنیا به مجازات گناهکار اقدام کرده و او را تعزیر کرده و یا در برخی موارد، به اعدام محکوم کنند. برخی از آنان، مهم‌ترین و قطعی‌ترین حق تکوینی انسان یعنی حق حیات را با استناد به برخی دلایل نقلی (که اطمینانی به صحت آن‌ها پیدا نمی‌شود) مورد تعرض قرار داده و نادیده می‌گیرند و توجهی به این تعارض مهم بین حق تکوینی قطعی با حق تشریعی احتمالی نمی‌کنند. گویی در گرفتن حیات از آدمی جانشین خدا در زمین‌اند!! بیهوده نیست که برخی فقیهان شیعه (محقق حلی، میرزا ابوالقاسم قمی و آیت‌الله سید احمد خوانساری) با اجرای حدود توسط فقهاء مخالفت کرده‌اند (خصوصاً در مورد حدودی که مربوط به حق الله می‌شوند).

ت) تفکیک نامتناسب در حقوق اساسی و عمومی بین حق مؤمن و حق الناس

بسیاری از فقیهان، عمده‌ی حقوق تشریعی را حداکثر برای مجموعه‌ی پیروان شریعت، ثابت می‌دانند و افراد خارج از مجموعه را فاقد هرگونه حق تشریعی می‌دانند. البته بسیاری از فقهای شیعه، بسیاری از حقوق تشریعی را مختص شیعیان دانسته و حتی مسلمانان غیر شیعی را از آن حقوق، محروم می‌شمارند. این تفکیک نامتناسب با متون معتبر اولیه، ناشی از شتاب‌زدگی در تفکیک حقوق خاص از حقوق عمومی است.

به‌عبارت دیگر برخی حقوق خاص، برای اخوان در متون اولیه‌ی شریعت آمده است که مبتنی بر قراردادهای خاصی چون عقد اخوت یا عقد ولاء بوده است (که نوعی از بیمه‌ی قراردادی بین افراد خاص بوده). این حقوق، تعهدات خاصی است که صرفاً برای طرفین قرار داد وجود دارد. در مقام مقایسه، مثل حقوقی است که اعضای یک تعاونی یا یک حزب و گروه سیاسی برای اعضای خویش در نظر می‌گیرند و البته مسؤولیت‌های متناسب با آن را نیز متوجه کسانی می‌کنند که از این حقوق بهره می‌گیرند.

برخی حقوق نیز از نوع سفارش خاصی است که پیامبر خدا یا امامان شیعه در خصوص پیروان خویش کرده و از افراد توانای آنان می‌خواهد که به‌گونه‌ای ویژه، از هم‌فکران و یاران خویش حمایت کنند. گاه این حقوق، مشابه همان حقوق عمومی یا تکرار آن‌ها است که با انگیزه‌ی ثانوی، بر آن تأکید شده است. نمی‌توان از این موارد اختصاصی، به حقوق عمومی تشریعی که شامل تمامی افراد می‌شود، تعدی کرد و همه‌ی مردم غیر مسلمان یا غیر شیعه را از مواهب آن محروم کرد.

البته روشن است که برخی از این حقوق، مبتنی بر پذیرش قانون شرع است و در مقام مقایسه، هم چون قوانین داخلی یک کشور است که شامل اتباع آن کشور

می‌شود و مهمانان خارجی و اتباع بیگانه را در بر نمی‌گیرد. این حقوق در کنار مسؤولیت‌های ناشی از آن، شامل کسانی خواهد شد که مسؤولیت‌ها متوجه آنان است. در حقیقت، ارتباط دوطرفه بین مسؤولیت‌ها و حقوق، وجود هرگونه تبعیضی را منتفی می‌کند.

اگر کسانی وجود دارند که مسؤولیتی متوجه آنان نمی‌شود، کاملاً پذیرفتنی است که حقوق مربوط به آن مسؤولیت را نیز نخواهند داشت.

آنچه در مورد مؤمن و حق او، در متون اولیه‌ی شریعت آمده است، مبتنی بر تعریف ایمان است که با دیدگاه‌های موسّع یا مضیّق، شمول آن دچار گسترش یا محدودیت می‌گردد.

برخی فقیهان، شرط ایمان را به خدا و روز جزا و رسالت پیامبر خاتم(ص)، محدود کرده و شمول بیشتر آن را باعث می‌شوند. برخی دیگر، آن را به پیروان یک مذهب (مثل شیعه) و ایمان به افراد یا فقه خاص، محدود کرده و از شمول آن به شدت می‌کاهند.

می‌توان مبتنی بر آیات قرآن، اظهارکرد هر انسانی که خواستار سلامتی، صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بشر باشد، مؤمن شمرده می‌شود (و لاتقولوا لمن القی إلیکم السلام، لست مؤمنا-نساء، ۹۴). البته برخی روایات نیز مؤید چنین برداشتی‌اند. می‌توان مدعی شد که مبتنی بر برخی آیات قرآن و برخی روایات، کلیه‌ی کسانی که ایمان به خدا و روز جزا دارند، مصداق حقیقی مؤمن و یا مسلم‌اند. (بقره، ۶۲. مائده، ۶۹).

مبتنی بر این نگاه‌های وسیع‌تر به مقوله‌ی ایمان، (که باید صحت و سقم آن را در جای خود پیگیری کرد) تفاوت چندانی بین حقوق اساسی و عمومی بشر، با حق مؤمن پدیدار نمی‌شود و می‌توان آن‌ها را ترجمان یکدیگر دانست.

سخن آخر

با توجه به موارد انحرافی یاد شده، که شدیداً رویکرد حق محور فقه شریعت را تهدید کرده و امکان انکار آن را فراهم ساخته و می‌سازد، می‌توان نسبت به حق محوری ممکن در فقه رایج (در کنار تکلیف محوری) همچنان سخن گفت و راه‌های بازگشت به رویکرد صحیح را پیش روی آن گسترد و به انطباق مجدد کتاب تشریع و تکوین امیدوار بود.

آن‌گونه که از متون اولیه‌ی شریعت گزارش شد، این بازگشتی لازم و فوری است، علاوه بر آنکه مقتضای پذیرش مبنای مشهور یا اجماعی فقهای شیعه (تقدم حق الناس بر حق الله) نیز، بازگشت به محوریت حق بشر در فقه شریعت است. بنابراین، توانایی فقه رایج شیعه گرچه تضعیف شده و می‌شود ولی از بین نرفته است. مطمئناً با قدرت استدلال و رشد علم و آگاهی و برطرف شدن پرده‌های تعصب باطل و دلبستگی‌های جاهلانه، از سوی عموم پیروان، امکان این بازگشت لازم، تقویت می‌شود.

اظهار نظریاتی که تاکنون از سوی عالمان دین تحت عنوان تقیه، کتمان می‌شد می‌تواند این امکان و قوه را به فعلیت رساند. تغییر رویکرد عالمان و روآوردن به بیان شفاف یافته‌های خویش از حقایق علمی، مطمئناً بستر لازم را برای ترمیم کاستی‌ها و ایجاد تحول مثبت، فراهم خواهد ساخت (ان شاء الله تعالی).

مبانی نظری حقوق فطری*

مقدمه

درک دیدگاه دین نسبت به جایگاه انسان در مجموعه هستی و تبیین حقوق و مسؤولیت‌های او، اساسی‌ترین هدف اندیشمندان و عالمان دینی بوده است. آنان در مباحث مختلف کلامی و فلسفی، در پی کشف مراد خالق هستی از خلقت انسان و حدود خلاقیت و وظایف او بوده‌اند و اظهارات گوناگونی که ناشی از برداشت‌های مختلف است، در این خصوص، به ثبت رسیده است.

از طرفی، متفکران و اندیشمندانی دیگر، فارغ از دغدغه خالق، در پی کشف نسبت انسان با سایر پدیده‌های طبیعت، و از جمله سایر انسان‌ها، بوده و با توجه به سرگذشت آدمی و تفاهم و تنازع او با هم‌نوعان، قواعد و قوانینی را برای تفاهم بیشتر و رسیدن به آرامش لازم برای رشد و بهبود زندگی دنیایی استخراج کرده، آنها را در دوره‌های مختلف تاریخ در مقام عمل آزموده‌اند و با دخل و تصرف و تغییرات پی در پی، متناسب با امکانات بشری، به نتایج درخور توجهی رسیده‌اند.

تشکیل نهادهای بین‌المللی و تصویب دستورالعمل‌های کلی و جهان شمول و عضویت تمامی کشورهای مستقل در آن، پدیده‌ای است که از آرزوی دیرینه بشر مبنی بر «حکومت جهانی واحد» که در تمامی مکاتب فکری الاهی و بشری، به

---

* مجموعه مقالات همایش بین‌المللی «مبانی نظری حقوق بشر»، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴، صص ۴۶۱-۴۷۵.

عنوان «منتها الیه زندگی دنیایی» وعده داده شده، حکایت ناقصی را روایت می‌کند. پدیده «جهان واحد» امروز یک آرمان و هدف مهم و استراتژیک است. سعی و تلاش‌های سیاستمداران و تصمیم‌گیرندگان ملل، در جهت کسب جایگاه شایسته برای ملت‌های خویش در این زندگی مشترک انسانی است.

وجه اشتراک تمامی ملل برای تفاهم بیشتر در سطح جهان، روی آوردن به «فطرت انسانی» است که مورد توجه تمامی مکاتب فکری است. چه مکاتب الهی و شرایع آسمانی، چه اندیشه‌های عرفی و بشری، از طرف دیگر، در «حجیت عقل» تردید نمی‌کنند؛ چرا که عقل پدیده‌ای است که در سرشت آدمی است و ملاک داوری و پاداش و کیفر است. حال اگر کسی معتقد به روز جزا باشد، این ملاک را در دنیا و آخرت حاکم می‌داند، و اگر صرفاً دنیایی بیندیشد، آن را در دنیا حاکم می‌داند.

از آنجا که تاریخ گذشته بشر تا قرن بیستم، رفتارهایی خشونت‌بار و مبتنی بر تنازع را تجربه کرده و پدیده شوم «برده‌داری» را به‌رسمیت شناخته بود و عملاً آسایش و آرامش از زندگی بسیاری از انسان‌ها رخت بر بسته و در جنگ خانمان‌سوز بین‌المللی، هستی بشر به آتش کشیده شده بود، پیشنهاد وداع با راه‌کارهای منفی و خوش‌آمدگویی به تفاهم و هم‌زیستی، با استقبال شدید ملل مواجه شد: هرچند «تفکر برده‌داری» به سادگی از صحنه ذهن و عمل قدرتمندان پاک نمی‌شد و عملاً راه‌های «برده‌داری نوین» در قالب «استعمار»، خود را به ملل ضعیف‌تر تحمیل می‌کرد، راهی گشوده شد که پایان آن چیزی جز پایان عمر برده‌داری، در تمامی اشکال سنتی و نوین آن را نوید نمی‌داد و نمی‌دهد.

شریعت محمدی دعوت به فطرت انسانی را بیش از چهارده قرن است که در پرونده‌ی خود دارد و آن را تنها راه استواری دین و زندگی بشریت دانسته است. دین مبتنی بر فطرت انسانی لزوماً تمامی اقتضائات منطقی و معقول زندگی او را

می‌پذیرد و توانایی‌های تکونی‌اش را مبنای استحقاق وی قرار می‌دهد و فصلی به‌عنوان «حقوق فطری انسان» را در کتاب تکوین می‌گشاید تا شریعت‌های مختلف را بر اساس آن تنظیم کند و به این ترتیب، دین استوار و پابرجایی را پایه‌ریزی کند. مفهوم بیان قرآن این است که «نظریات و قوانین غیرمنطبق با حقوق فطری انسان، زایل شدنی و باطل است» و با هیچ وسیله‌ای نمی‌توان از زوال آن جلوگیری کرد.

با این مقدمه، بحث مبانی «حقوق فطری» را آغاز می‌کنیم.

انسان در مجموعه‌ی هستی

اهمیت دیدگاه مکاتب الاهی و بشری در خصوص «نسبت انسان با مجموعه‌ی هستی» به عنوان «زیربنای فکری و تدبیر بشر» انکارپذیر نیست. تقریباً تمامی مکاتب فکری، به نوعی، انسان را «علت غایی» برای «خلقت» و لااقل برای خلقت «زمین و آنچه در آن است» دانسته‌اند و حق بهره‌مندی او را عقلاً یا شرعاً پذیرفته‌اند، هرچند در چند و چون آن اختلاف‌نظر داشته باشند. آیات قرآن با صراحت «حق بهره‌مندی تکوینی و فطری بشر» از مواهب طبیعت را به‌رسمیت شناخته است و به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که متکی بر آن، برخی انسان‌ها خود را «هدف و محور هستی» می‌دانند.

حتی مکاتب نوین فکری نیز بر مبنای «بهره‌مندی هرچه بیشتر انسان» عرضه می‌شوند و دخل و تصرف در طبیعت، شاهد صادقی بر «محوریت اندیشه انسان محور» است که به او اجازه می‌دهد آسمان و زمین را جولانگاه آزمایش‌های خود قرار داده، بسیاری از موجودات دیگر را تحت تسلط خویش ببیند.

البته در اندیشه‌ی دینی، نظم و ترتیب خلقت نباید توسط انسان دستخوش تغییر ماهوی گردد؛ چرا که این امر هماهنگی طبیعت را بر هم می‌زند و انسان به‌خاطر

عدم توانایی در درک تمامی پدیده‌های مؤثر، نمی‌تواند جایگزین مناسبی ارائه کند و عملاً محرومیت انسان از مواهب طبیعت نتیجه می‌شود.
مشکل بزرگ محیط زیست و دغدغه‌ی جدی بشر امروز، نمونه‌ای است از محرومیت‌های اساسی بشر که توسط خود او حاصل آمده است.

رابطه‌ی انسان با خدا

از دید مکاتب الاهی و برخی مکاتب بشری ناشی از آنها، ناظم هستی و خالق طبیعت بر «نظم هستی» نظارت می‌کند و از دخالت‌های نابه‌جا و عملکردهای منافی طبیعت، تکویناً یا تشریعاً، ممانعت به‌عمل می‌آورد. «منع تکوینی» را در گزارش تاریخی از تلاش آدمی و عدم دست‌یابی به اهداف، به صورت مستمر می‌توان یافت. به عبارت دیگر، امری که تکویناً ممنوع است امری است که از توان آدمی خارج است؛ ولی راه دریافت این مطلب یا تجربه و خطاست یا پذیرفتن نظریات استدلالی و منطقی که آدمی را به امتناع وقوع برخی پدیده‌ها راهنمایی می‌کند. فایده‌ی منع تکوینی (در صورت اثبات آن) مانع شدن از صرف توانایی سایر آدمیان در مسیرهایی است که به هیچ نتیجه‌ای منجر نمی‌شود و نیز وادار کردن به پیروی از راه‌کارهایی که نتایج عملی مثبتی برای انسان در بر دارد.
«منع تشریعی» حکایتی دیگر دارد. احکام و قوانین شرعی برای تبیین چگونگی ارتباط با خدا (عبادات) و چند و چون روابط بین انسان‌ها و سایر پدیده‌های طبیعت (معاملات بمعنی الاعم) شکل گرفته‌اند؛ تمامی واکنش‌های ممکن در برابر قوانین، از بشر ممکن دانسته می‌شود و به همین جهت، برای «نقض احکام شرعی» نیز کیفرهایی در نظر گرفته شده است.
احکام شرعی، مبتنی بر «حق‌الله» و «حق‌الناس» تشریع شده‌اند که «دفاع از طبیعت و مخلوقات خدا» گاه در قالب «حق‌الله» و گاه در قالب «حق‌الناس» تضمین شده

است. بررسی مجموعه احکام شرعی که در علم فقه به آن پرداخته شده – یا می‌تواند پرداخته شود – نشان می‌دهد که بیش از هفتاد درصد آن درباره «حق‌الناس» است که گاه از جنبه «اثبات حق» به آن توجه شده است و گاه از جنبه «مسؤولیت و وظیفه انسان‌ها در برابر حقوق هم‌نوعان» و «نفی حق تعرض به حقوق دیگران».

البته در نگاه برخی شریعت‌مداران همه چیز حق‌الله است و حتی بحث‌های اقتصادی، جزایی، اجتماعی و نظامی، از منظر حق خدا و دستور او و به لزوم تعبد، مورد توجه قرار گرفته و می‌گیرد. کلیه احکام شرعی از نظر این دسته، دستورالعمل‌هایی هستند که بدون چون و چرا و صرف‌نظر از مصالح و مفاسد واقعی، باید «تعبداً» مورد پذیرش قرار گیرد و در حقیقت، «فقه این گروه» تنها مبتنی بر حق الله است و نمی‌توان از حق الناس در عرض حق الله سخن گفت.

هرچند این گروه در تفکر شیعی، از جنبه‌ی علمی و نظری، به عنوان «اقلیت اخباری» شناخته می‌شوند، عملاً اکثریت فقها را ملتزم به روش‌های ناشی از این تفکر می‌توان یافت. در تفکر اهل سنت، گرایش اصلی و اکثری (هم اسماً و هم رسماً) با این گروه است که از آن به «تفکر اشعری» تعبیر می‌شود. خوشبختانه از جنبه‌ی علمی و استدلالی، اکثر قریب به اتفاق شیعیان و برخی از دانشمندان اهل سنت، بر حق الناس و تفاوت ملاک احکام شرعی آن با حق الله تأکید می‌ورزند و این ملاک متفاوت، نقطه‌ی آغاز بررسی حقوق بشر در محدوده‌ی احکام شرعی است.

از آنجا که «تناسب تکوین و تشریع» را اصلی اساسی و قرآنی می‌دانیم و لزوم «فطری بودن دین خدا» شامل احکام (به عنوان بخشی از دین) نیز می‌شود، باید بحث را از مباحث تکوینی و به اصطلاح، کلامی آغاز کنیم تا مبنای اعتقادی و

نظری حقوق فطری بشر را تنقیح کنیم و سپس به تأثیر آن در عالم تشریع بپردازیم.

روابط انسان‌ها با یکدیگر

بحث مهمی که از جایگاه انسان در مجموعه‌ی هستی ناشی می‌شود، داستان «روابط انسانی» است. در این بحث، دو طرف قضیه انسان‌ها هستند که برای رسیدن به «خواسته‌های خویش» تلاش می‌کنند. مسأله حق الناس از دو منظر «حق» و «تکلیف» مورد توجه دین و شریعت است؛ چرا که حق بشر را کسی باید رعایت کند که خود نیز بشر است و حقوقی دارد و کسی را سفارش به رعایت می‌کنند که امکان تخلف و عدم رعایت را داشته باشد. لزوم رعایت حقوق بشر از سوی همه آحاد بشر، یک تکلیف جدی است که برای دفاع از حق انسان‌ها، از جمله «فرد مکلف» وضع شده است.

این حق و تکلیف از دو منظر «عقاید و باورها» یا «احکام تشریعی و قراردادی» می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ ولی مبنا بودن بحث نظری برای احکام تشریعی، پرداختن به آن را پیش از بحث قانونی ضروری می‌سازد. سخن در تعارض حقوق است و باید دید که عقل در این وادی چه می‌گوید؟ و اگر حکم به محدودیت می‌دهد، چه راه‌هایی را عقلاً ممکن و مطلوب می‌شمارد؟ البته پیش از آن باید پرسید که آیا «حق فطری» برای بشر وجود دارد یا خیر؟ آیا در متون کلامی دین، سخنی در پاسخ به این پرسش پیدا می‌شود یا خیر؟

پس، از دو منظر می‌توان به مسأله نگریست: دیدگاهی که در آن انسان واجد حق فطری دانسته می‌شود و دیدگاهی که او را فاقد این حق می‌شمرد. روابط آدمیان با یکدیگر از این دو دیدگاه، تفاوت اساسی خواهند یافت. لوازم گرایش نظری به هر یک از دیدگاه‌های فوق بسیار زیاد است، به نحوی که در حوزه‌ی تشریع

می‌تواند به دو شریعت متفاوت بینجامد که البته مشترکاتی نیز با هم خواهند داشت، همان‌گونه که مشترکات بسیاری در شرایع موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله) وجود دارد و البته اختلافاتی نیز هست که سبب تحقق شرایع مختلفه شده است. اجمالاً به یکی از عمده‌ترین تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم تا عمق قضیه روشن شود و معلوم گردد که توجه به این بحث از نظر علمی بسیار ضروری است.

اگر انسان را واجد «حقوق فطری» دانستیم، به «حق قطعی تکوینی» او اقرار کرده‌ایم. بنابراین تا علم و اطمینان به جواز سلب این حق فطری از طریق عقل و شرع پیدا نشود، سلب حق انسان‌ها را نامعقول و نامشروع خواهیم یافت و با «ظن و گمان» و «امارات غیر قطعیه» همچون «خبر واحد» و امثال آن، نمی‌توان حکم به سلب حقوق آدمی کرد. نتیجه‌ی آن، عدم ممنوعیت بسیاری از موارد ممنوعه‌ای است که به نام شرع، از آن پرهیز داده شده است؛ هم‌چنین الزام مواردی که لازم شمرده شده است، گاه منتفی می‌شود. به عبارت دیگر، سلب هرگونه حقی از آدمی، در گرو «علم به عدم مشروعیت» است و با «احتمال زیاد»، که از آن به «ظن» تعبیر می‌شود، این کار ممکن نیست تا چه رسد به موارد مشکوکه. این رویکرد مقتضای «اصل جواز عقلی» در بهره بردن از تمامی مواهب طبیعت است. اما اگر آدمی را فاقد حقوق فطری شمردیم، قضیه برعکس خواهد بود؛ یعنی باید تشریعاً جواز ارتکاب کاری را داشته باشیم تا آن اقدام را مشروع بدانیم و در غیر این‌صورت، هرگونه اقدامی ممنوع خواهد بود. برای «عدم مشروعیت» دلیل لازم نیست، بلکه باید برای «ادعای مشروعیت» دلیل علمی ارائه کرد. بنابراین «عدم مجوز» به منزله‌ی «مجوز عدم» است. این رویکرد مقتضای «اصل ممنوعیت عقلی» رد بهره‌برداری از تمامی مواهب طبیعت است.

از این دو رویکرد در حوزه‌ی عقاید و باورها (کلام اسلامی) به عنوان «إصالة الإباحة عقليّه» و «إصالة الحظر عقلی» تعبیر می‌شود و در حوزه‌ی تشریع و علم فقه و مبانی آن، در قالب «إصالة البرائة، إصالة الحيلة، إصالة الطهارة و ...» در برابر «إصالة الإشتغال، إصالة الإحتياط و إصالة المنع» چهره می‌نمایاند. مدعای ما این است که با إصالۀ الحظر عقلی نمی‌توان به حقوق فطری انسان ملتزم شد، ولی لازمۀ إصالة الإباحة عقليه پذیرش حقوق فطری برای انسان است.

مبنای کلامی «إصالة الحظر عقلی»

دانشمندانی که معتقد به إصالة الحظر عقلی هستند، برای اثبات مدعای خویش، چنین استدلال کرده‌اند:

۱. انسان و سایر پدیده‌های هستی، ملک حقیقی خداوند هستند و او مالک حقیقی انسان و سایر پدیده‌ها است.

۲. عقل می‌گوید: هرگونه تصرف در ملک غیر یا محدوده‌ی قدرت او، بدون مجوز مالک جایز نیست.

۳. نتیجه‌ی منطقی این است که هیچ انسانی، بدون مجوز خدای تعالی، در هیچ پدیده‌ای (و حتی در بهره‌گیری از توان خویش) حق تصرف و بهره‌مندی را ندارد.

سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) در کتاب الذريعة الى اصول الشريعة بحث مفصلی را در این باره آورده است. در قسمتی از آن، وی به نقل استدلال إصالة الحظری پرداخته، می‌نویسد:

کسی که به إصالة الحظر قائل است، برای اثبات صحت روش خود، استدلال می‌کند که مخلوقات حقیقتاً ملک خدای تعالی هستند و عقل و عُقلا حکم

می‌کنند که جایز نیست تصرف در ملک مالک، مگر با اجازه یا اباحه‌ی او. پس زمانی که اجازه یا اباحه‌ای از جانب مالک نداشته باشیم، یقین به منع پیدا می‌کنیم. این روشی است که بر آن تکیه کرده و به‌وسیله‌ی آن، قدرت حضور می‌یابند.

بروجردی (متوفی ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م) نیز همین مطلب را به‌عنوان دلیل و برهان إصالة الحظریون ارائه کرده است. در کتاب نهایة الاصول تقریر منتظری، سخنان استادشان را چنین می‌یابیم:

خلاصه‌ی ادعای معتقد به منع (إصالة الحظر) این است که حقیقتاً انسان با تمامی وجودش و همچنین سایر پدیده‌های هستی، ملک خدای تعالی هستند و عقل، به‌صورت مستقل، حکم می‌کند که هیچ‌کس حق تصرف در ملک و محدوده‌ی قدرت دیگری را ندارد مگر با مجوز مالک؛ چرا که گونه‌ای از ظلم و ستم است (اگر بدون اذن او تصرف کند). پس جایز نیست که انسان در محدوده‌ی قدرت خدا تصرف کند، حتی اگر به عدم صدور حکم تحریمی از جانب او یقین داشته باشد، مگر اینکه ثابت شود که اجازه یا ترخیص و اباحه‌ای از طرف خدا صادر شده است... .

آیت‌الله خمینی (متوفی ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م) نیز همین گزارش از استدلال إصالة الحظری را ارائه کرده است.

این استدلال، به عنوان دلیل حلی و اثباتی موافقان نظریه‌ی إصالة الحظر شناخته می‌شود؛ ولی دلیل دیگری نیز وجود دارد که در مقابل ادعای رقیب و ادله او (إصالة الإباحة عقلية) ارائه می‌شود که جنبه‌ی «نقضی» دارد. وقتی سخن از «علت غایی بودن انسان برای خلقت طبیعت از جانب خدا» به میان می‌آید و هدف خلقت را بهره‌مندی بشر معرفی می‌کنند، پاسخ إصالة الحظری‌ها این است: ممکن

است غرض از خلقت مواهب طبیعت، امتحان و آزمایش بشر نسبت به کفّ نفس و سنجیدن میزان اطاعت و انقیاد او نسبت به «حق الطّاعه» که «حق الله» است، باشد تا به این وسیله، مؤمن از کافر و مؤدّی از متعدی جدا شود و ثواب و عقاب مبتنی بر خواست خدا و عدالت او تخصیص یابد؛ و یا برای استدلال بر توانایی و قدرت خدا در خلقت باشد (کما اینکه بسیاری از پدیده‌های خلقت دست کم نفع ظاهری برای بشر ندارند)... . در حقیقت، وجود چنین احتمال معقولی به عنوان «هدف خلقت از مواهب طبیعت و اشتهای به آن در وجود انسان» راه را برای استدلال تام و تمام مدافع «إصالة الإباحة عقلية» به «علت غایی» و اینکه «هدف خلقت، بهره‌مندی انسان است» و استناد به آن برای اثبات مدعا می‌بندد؛ چرا که «اذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال».

مبنای کلامی إصالة الإباحة عقليّة

طرفداران نظریه‌ی إصالة الإباحة عقلية سخن خود را این‌گونه گزارش می‌کنند:

۱. قبل از ورود «شریعت » و تبیین دستورات الاهی توسط پیامبر، تنها «حجت باطنی»، یعنی «عقل»، قابل استناد و تبعیت است.

۲. تنها ملاک ممنوعیت بهره‌برداری از نظر عقل، «وجود ضرر» است، خواه ضرر به غیر باشد یا ضرر به خود.

۳. هر چیزی که ضرر آن قطعی نیست، عقلاً ممنوع نیست، هرچند در مورد ضرر احتمالی، تمسک به احتیاط نیکوست.

۴. اگر از طریق شرع، بهره‌گیری از پدیده‌ای قطعاً ممنوع شده باشد، باید از آن پرهیز کرد وگرنه مباح است؛ و احتیاج به دلیل خاص اثباتی برای اباحه نداریم؛ چرا که عدم اثبات حکم ممنوعیت شرعی، به منزله‌ی بقای حکم کلی عقلی قبل از شرع است.

۵. یا نوع ضرر دنیوی است که عقل یا شرع، گزارشگر آن هستند و وقتی دلیل عقلی یا شرعی بر وجود ضرر اقامه نشده باشد، عملاً وجود آن ضرر منتفی شمرده می‌شود، و یا ضرر اخروی است که تنها گزارشگر آن شرع است و نبود بیان روشنی از شارع در خصوص وجود ضرر، برای انتفای ضرر کفایت می‌کند.
۶. دلیل عقلی مخالفان از نظر منطقی درست نیست و عقل جز بر «اباحه» حکم نمی‌کند.

سید مرتضی در کتاب الذریعة الی اصول الشریعة به مطالب یاد شده اشاره می‌کند و به گزارش گرایش‌های سه گانه إصالة الحظر، إصالة الوقف و إصالة الإباحة و نتایج آن می‌پردازد:

آدمیان در مورد چیزی که بهره گرفتن از آن صحیح است و ضرری به کسی نمی‌رساند، به سه روش روی آورده‌اند: عده‌ای آن را ممنوع داشته‌اند و عده‌ای مجاز شمرده‌اند و برخی بین جواز یا منع مردد مانده‌اند. آنها که ممنوع دانسته‌اند در بین خود دچار اختلاف‌اند: بعضی از آنها نیازهای اولیه ضروری را که حیات و زندگی انسان به آن بستگی دارد مجاز شمرده و موارد غیر ضروری را ممنوع دانسته‌اند و برخی تمامی نیازها را ممنوع دانسته‌اند (خواه ضروری، خواه غیرضروری) و عده‌ای نیز متوقف مانده و عقلاً اباحه و منع را ممکن دانسته‌اند.

البته اختلافی بین کسانی که ممنوع می‌شمارند (إصالة الحظری‌ها) و آنانی که مردد و متوقف مانده‌اند (إصالة الوقف‌ها) در لزوم پرهیز از ارتکاب عمل نیست و تنها در علت این عدم ارتکاب با هم اختلاف‌نظر دارند. قائلان به منع از این رو پرهیز می‌کنند که ارتکاب عمل را از نوع اقدام بر امر قبیح و زشت قطعی می‌دانند و قائلان به توقف، با توجه به عدم اطمینان از وقوع در امر قبیح و زشت

(لزوم پرهیز از کار زشت احتمالی) پرهیز را لازم می‌دانند؛ و قول صحیح آن است که در چنین مواردی حکم عقل بر اباحه و جواز ارتکاب است.

علامه حلّی (متوفی ۷۲۶ ق/ ۱۳۲۶ م) نیز در این‌باره می‌گوید: حکم پدیده‌های هستی، قبل از ورود به حکم شرعی، بر اباحه است؛ چرا که منفعت می‌رسانند و علایم فساد در آن دیده نمی‌شود و به مالک حقیقی (خداوند) ضرری از بهره‌گیری دیگران نمی‌رسد؛ بنابراین مباحند.

غزالی (متوفی ۵۰۵ ق/ ۱۱۱۱ م) در کتاب المستصفی می‌نویسد:

بدان که احکام شنیدنی (تشریعی) با عقل فهمیده نمی‌شود، ولی عقل بر برائت ذمّه از احکام الزامی شرعی و رفع زحمت از مخلوقات در حرکات و سکناتشان، قبل از بعثت پیامبران و تأیید آنان به وسیله‌ی معجزات، دلالت می‌کند؛ و منتفی بودن احکام شرعی قبل از آنکه دلیل روشن نقلی اقامه شود، به‌وسیله دلیل عقلی، امری معلوم و روشن است و همین حکم عقلی، استصحاب می‌شود تا وقتی که دلیل نقلی به دست آید.

محمد بن نظام الدین محمد انصاری که مطالب خود را ذیل کتاب مستصفی منتشر ساخته، می‌گوید: اختلافی که بین اهل سنت وجود دارد این است که آیا اصل رفتارها «مجاز بودن» است، یا «عدم جواز» است که نظر مالکی‌ها و حنبلی‌هاست؛ و صدر الإسلام می‌گوید: اصل بر جواز است در اموال، و عدم جواز است در جان‌ها و انفس.... وی در ادامه می‌گوید: حتی بنا بر نظریه‌ی «منع» می‌توان قائل به «عدم حرج قبل از بعثت» شد؛ چرا که دعوای «منع جواز» مربوط به پس از شرع است.

شیخ انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۸م) در کتاب فرائد الاصول می‌نویسد:

از جمله‌ی طرفداران إصالة الإباحة عقلية، مرحوم شیخ صدوق است. او گفته است اعتقاد ما بر این است که بهره‌گیری از پدیده‌های هستی حکمشان بر جواز

است مگر اینکه نهی و منعی از جانب خدا برسد و از عبارت او چنین برمی‌آید که پدر و اساتید او نیز در این نظر با او موافقند؛ چرا که درصورت مخالفت آنان، [وی] این عبارت را این‌گونه بیان نمی‌کرد؛ بلکه برخی از علما از سخن صدوق برداشت اجماع طایفه امامیه را کرده‌اند که گویا اعتقاد همه شیعیان بر آن استوار شده است. و اما سید مرتضی و سید بن زهره به استقلال عقل در حکم به جواز تصریح کرده و در مسأله جواز یا عدم جواز عمل به خبر واحد (که معتقد به عدم جواز شده‌اند) نیز تصریح کرده‌اند که اگر دلیل غیر از خبر واحد بر حکم واقعه به دست نیامد، به حکم عقل مراجعه می‌کنیم.

او همچنین در بحث اجماع عملی مسلمین بر إصالة الإباحة آورده است: محقق حلّی (متوفی ۶۷۶ ق/ ۱۲۷۷ م) بنا بر نقلی از او، گفته است که تمامی پیروان شرایع مختلفه، کسی را که از مشتبهات (پدیده‌هایی که حکم شرع آن مشخصاً بیان نشده) بهره می‌گیرد – چه علم به موافقت شرع داشته یا نداشته باشد– سرزنش نمی‌کنند و برای خوردن و آشامیدن، علم به جواز صریح از جانب شارع را بر او لازم نمی‌گردانند و او را در صورت ارتکاب کثیری از محرمات معذور می‌شمارند، اگر بدون علم به حرمت، آن را مرتکب شده باشد؛ و اگر ارتکاب مشتبهات ممنوع بود، حتماً و با سرعت، او را تخطئه و سرزنش می‌کردند و او را ملزم به داشتن مجوز برای ارتکاب می‌دانستند. ایشان پس از این نقل می‌گوید: اگر مقصود «قبح عقاب بلا بیان» است، بهتر است که آن را برداشت همه عقلا بدانیم. سزاوار نیست که این برداشت را صرفاً به پیروان شرایع نسبت دهیم، بلکه بنای تمامی عقلا، حتی اگر پیرو شریعتی از شرایع الاهیه نباشند، بر زشتی کیفر دادن کسی است که او را از ممنوع بودن عملش مطلع نمی‌دانیم.

شیخ انصاری این نظریه را به ابوالصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۵ م) محمد بن مکی (متوفی ۷۸۶ ق/ ۱۳۸۴ م) و زین الدین عاملی (متوفی ۹۶۵ ق/ ۱۵۵۸ م) و بسیاری دیگر از علمای شیعه نیز نسبت می‌دهد.

نائینی (متوفی ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م) نیز می‌گوید:

صورت دوم [...] رد نظریه‌ای است که می‌گوید «اصل در پدیده‌ها ممنوع بودن بهره‌گیری از آن‌هاست»، بلکه می‌گوییم «اصل در این پدیده‌ها جواز بهره‌گیری است»، چرا که خدای تعالی در سخنی عام و کلی فرموده است: «آنچه در زمین است را برای شما (انسان‌ها) آفریده‌ایم.»

اینها نمونه‌ای از بیانات عالمان دینی است که صراحتاً از اعتقاد به «إصالة الاباحه عقلية» دفاع کرده و برای صحت آن استدلال کرده و دلایل مخالفان را نقض کرده‌اند. اکثریت بسیار زیادی از دانشمندان شیعه، و به تعبیر دیگر «اصولیین از فقها» و اکثر متکلمان شیعی و بخش عمده‌ای از علمای حنفی و تمامی شافعی مذهبان معتقد به این نظریه‌اند و در ادامه، می‌توان تأثیر این رویکرد منطقی را درخصوص بحث حقوق فطری انسان مشاهده کرد. بررسی ادله نیز به ادامه بحث موکول می‌شود.

إصالة الوقف

پیش‌تر و در ضمن تبیین نظریات سید مرتضی، از گروهی که نسبت به تعیین «منع یا جواز» برای ارتکاب عمل، دچار تردید شده‌اند، اجمالاً یادی به میان آمد که اکنون به شرح مختصری در این‌باره می‌پردازیم. بزرگانی چون شیخ مفید و شیخ طوسی (متوفی ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م) و برخی دیگر از دانشمندان در زمره‌ی این گروهند. شیخ طوسی در کتاب عدة‌الاصول می‌نویسد: بهره‌گیری از پدیده‌ها از نظر عقلی یا ممنوع است یا مجاز — که این دو نظریه را گروه‌هایی پذیرفته‌اند—

و یا باید در برابر آن توقف کرد، که این روش مورد قبول ماست. پس هرگاه خبر واحدی دربردارنده‌ی منع یا جواز بود و در برابر او، دلیل دیگری که برخلاف آن باشد، نبود، لازم است که آن خبر واحد را دلیل بر صحت مضمونش دانسته (و آن‌کس که صحت خبر را می‌پذیرد) به آن عمل کند.

همان‌گونه که در گزارش سید مرتضی نیز آمده بود، تفاوت این نظریه با نظریه‌ی «إصالة الحظر» در «علت عدم جواز ارتکاب» است وگرنه نتیجه‌ی هر دو نظر «لزوم پرهیز از ارتکاب» است.

بنا بر نظریه إصالةالوقف، به این دلیل باید از اقدام پرهیز کرد که «ممکن است تصرف در حرام تحقق یابد» و متکی بر نظریه «لزوم دفع ضرر محتمل» به عنوان «کبرای قیاس» به نتیجه‌ی «لزوم پرهیز در واقعه» می‌رسند؛ ولی در نظریه‌ی «إصالة الحظر» ادعا می‌شود حکم اولی عقل، لزوم پرهیز از ارتکاب است؛ چرا که عقل، هرگونه تصرف بدون مجوز شرعی را قطعاً ممنوع می‌شمارد.

شیخ انصاری در کتاب فرائد الأصول می‌نویسد:

اما شیخ طوسی اگر چه هم چون استادش شیخ مفید پذیرفته است که اصل عقلی در خصوص بهره‌مندی از پدیده‌ها «لزوم توقف» است، ولی در کتاب عدةالاصول تصریح کرده است که اگر چه حکم عقلی توقف است، ولی ممتنع نیست که دلیل شرعی بگوید که بهره‌مندی از تمامی اشیا مباح است، بعد از آنکه از نظر عقلی بر توقف بوده است؛ بلکه به نظر ما قضیه همین‌گونه است و ما به تحقق این امر معتقدیم.

به عبارت دیگر، شیخ طوسی معتقد است که عقل در این‌باره حکم روشن و واضحی ندارد و لذا مخالفتی با «حکم شرعی مبنی بر جواز بهره‌مندی از مواهب طبیعت» که حقیقتاً صادر شده است، ندارد. پس اگر در تشریع، جوازی صادر

نمی‌شد، کسی حق بهره‌برداری از طبیعت را نداشت، ولی شارع مقدس لطف کرده و دست بشر را باز گذاشته و مجوز عمومی را صادر کرده است که از آن به «إصالة الاباحه شرعیة» تعبیر می‌شود.

بررسی ادلّه

عمده‌ترین دلیل «إصالة الحظر عقلی» از دو قیاس منطقی درباره‌ی «انسان و پدیده‌های مورد بهره برداری» تشکیل شده است:

برهان اول

۱- انسان با تمامی‌توان و موجودیتش، ملک حقیقی خداست؛

۲- هرگونه تصرفی در ملک خدا، بدون اذن او جایز نیست (که خود از قیاس منطقی دیگری به دست آمده است: (الف)خدا غیر از ماست؛ (ب)تصرف در ملک غیر بدون اجازه‌ی او جایز نیست؛ (ج)تصرف در ملک خدا بدون اذن او جایز نیست)؛

۳- هرگونه تصرف انسان در توان و موجودیت خود جایز نیست.

برهان دوم

۱- تمامی پدیده‌های هستی ملک خدا هستند؛

۲- هرگونه تصرفی در ملک خدا بدون رضایت او جایز نیست؛

۳- هرگونه تصرف در پدیده‌های هستی بدون رضایت خدا جایز نیست.

نتیجه‌ی این دو برهان این است که انسان از دو جهت با مانع روبه روست:

۱- حق استفاده از فکر، اعضا و جوارح توانایی‌های طبیعی و شهوات گوناگون فطری خود را ندارد؛ یعنی حق دیدن، شنیدن، خوردن و آشامیدن، لمس کردن

و بوییدن و حتی بهره‌گیری از ذهن و فکر خود را ندارد و تنها در صورتی که شارع به او اجازه داده باشد، حق بهره‌گیری از خود و توان خود را دارد؛

۲- حق تصرف در سایر پدیده‌های خلقت، بدون داشتن مجوز شرعی را ندارد.

این سخن پس از حضور شرایع چندان مشکلی نمی‌آفریند؛ چرا که جواز بسیاری از این اعمال صادر شده است؛ ولی برای انسانی که در بی‌خبری از شرایع به‌سر می‌برد و امکان بهره‌گیری از احکام شرعی برای او فراهم نیست، از نوع «تکلیف بما لایطاق» است. اگر مفاد بیان قرآنی این باشد که آغاز بعثت رسول پس از یک دوره‌ی زندگی بشر و پدید آمدن اختلاف، اتفاق افتاده است، این پرسش به‌جا خواهد بود که آیا انسان‌های قبل از حضور شرایع، هیچ‌گونه تصرفی در قوای خود نمی‌کردند و یا از سایر پدیده‌های هستی بهره نمی‌گرفتند.

آیا در دوره‌ی فترت بین شرایع – مثل دوره‌ی فاصل میان شریعت عیسی (ع) و شریعت محمد (ص) – که شریعت سابقه، طبق ادعای متکلمین اسلامی، دچار تحریف شده، لزوم ارسال رسولی جدید، اندک اندک شکل می‌گیرد و سپس به مرحله‌ی بعثت می‌رسد، انسان‌ها حق تصرف در خود یا سایر پدیده‌ها را ندارند و آیا برای گرفتن مجوز باید به شریعت تحریف شده مراجعه کنند؟

پاسخ إصالة الإباحه ای‌ها روشن است. آنها می‌گویند: باید به حکم عقل مراجعه کرد. از اموری که ضرر قطعی دارند قطعاً باید پرهیز کرد و بهره‌گیری از امور نافع مجاز است؛ ولی بر اساس دیدگاه‌های دیگر، چه باید کرد؟

در پاسخ به براهین إصالة الحظر، اشکالات متوجه «کبرای کلی» است که می‌گوید: «هرگونه تصرف در ملک غیر بدون اذن او جایز نیست». سید مرتضی می‌گوید: پس در حقیقت علت زشتی تصرف در ملک غیر، آن‌چه بیان کرده‌اند، نیست؛ بلکه از آن جهت است که تصرف در چیزی است که بدون اجازه به غیر ضرر می‌رساند و این درباره‌ی خدای سبحان وجود پیدا نمی‌کند.

به عبارت دیگر، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که:

الف. علت اصلی «اضرار به غیر» است و اگر کسی بدون رضایت صاحب ملک در اموال او تصرف کند، موجب ضرر به او می‌شود؛ ولی خدای سبحان از تصرف بندگانش، ضرری نمی‌بیند؛ چرا که مواهب طبیعت برآورنده‌ی نیاز خدا نیست، بلکه برآورنده‌ی نیاز بندگان اوست. پس نسبت خدا به خلق (که حقیقتاً ملک او هستند) از نوع رابطه‌ی مالک اعتباری، یعنی بشر با اموالش، نیست؛ چرا که نسبت مالک اعتباری و اموال، نسبت نیازمند به پدیده‌های برآورنده‌ی نیاز است و این نسبت درباره‌ی خدا و طبیعت حقیقتاً موجود نیست و قیاس خدا با مالک اعتباری (بشر) قیاس مع الفارق است.

ب. از طرفی، «کلیت کبرای» مورد استناد، حتی در مورد «مالک بشری»، مخدوش و غیرقابل تصدیق است؛ یعنی هرگونه بهره‌مندی از ملک غیر ممنوع نیست، بلکه صرفاً تصرفات عدوانی و مضر به حال مالک و مانع از بهره‌مند کامل مالک از حق مالکیت خویش، ممنوع است. سید مرتضی در ادامه‌ی بحث فوق می‌نویسد: آنچه بر صحت علت یاد شده از جانب ما دلالت می‌کند، این است که گاه نیکوست که از سایه‌ی دیوار غیر بهره گیریم و یا در آینه‌ای که در جایی نصب شده (مثلاً دیوار یا درب منزل غیر) نگاه کنیم، بدون آنکه از مالک اجازه بگیریم؛ و تمامی‌آین کارها تصرف در ملک غیر است بدون اجازه گرفتن، و همانا نیکو شمرده می‌شود از جهت ضرر نداشتن برای مالک.

می‌توان بهره‌گیری از مناظری مثل باغ‌ها و کشتزارهای دیگران و یا بوییدن گل‌هایی که سر از منزل غیر برآورده و در کوچه و خیابان قرار گرفته‌اند را نیز بر موارد بهره‌گیری از ملک دیگران بدون اذن صاحبش افزود. البته در احکام شرعی موارد متعدده‌ای چون «حق المارّه» هم وجود دارد که بدون اذن صاحب ملک، از جانب شارع اجازه‌ی بهره‌گیری از ملک غیر داده شده است، هرچند ضررهایی

نیز برای صاحب مال در بردارد؛ و برای نقض «سالبه کلیه» مورد ادعای اصالة الحظری‌ها، تنها یک مورد از موارد یاد شده کفایت می‌کند؛ چرا که نقیض سالبه کلیه، موجبه جزئیه است. پس به این ادعای کلی چنین پاسخ داده شده است:

۱- قیاس «ملک اعتباری بشری» با «ملک حقیقی» قیاس مع الفارق است؛ چرا که ملاک آن ضرر و ظلم به مالک است.

۲- کلیّت مورد ادعا، هم در جهت «تصرفات مضره برای مالک» و هم «تصرفات غیر مضره»، با احکام شرعی و عقلی، نقض شده است.

آیت‌الله خمینی در این‌باره می‌گوید:

اگر مقصود این است که انسان و هستی مملوک خدای تعالی، به نحو ملکیت اعتباریه‌ای است که در بازار عقلا وجود دارد، نمی‌پذیریم، بلکه نسبت دادن مالکیت اعتباریه به خدا غیرموجه است؛ چرا که مالکیت اعتباریه باید به‌خاطر غرض‌هایی باشد که زندگی اجتماعی برای آن برپا می‌شود و خدای سبحان عزیزتر از این تصورات است؛ و اگر مراد، مالکیت تکوینیه به معنای مخلوق بودن جمیع موجودات و کائنات و تحت اراده‌ی او بودن و در اختیار تکوینی او بودن نسبت به قبض و بسط و تصرفات است، و اینکه بدون اذن تکوینی خدا امکان تصرف انسان وجود ندارد، ارتباطی با بحث پیدا نمی‌کند و اخباری را نفعی نمی‌رساند، خصوصاً که آیات و روایات در ردّ ادعا (إصالة الحظر) کافی است؛ چرا که دلالت می‌کند که اذن تکوینی نسبت به تصرفات بندگان صادر شده است، آنجا که می‌گوید: «زمین را برای شما خلق کرده است» و «زمین را برای انسان‌ها قرار داده است».

اما دو مورد دلیل «علت غایی» که مدعی است انسان علت غایی برای خلقت هستی است و نتیجه‌گیری می‌کند که هدف اصلی از خلقت طبیعت، انواع

بهره‌برداری‌های بشر از آن است و براساس آن، معلوم می‌گردد که بشر دارای «حق فطری» است – چرا که همه چیز فطرتاً و طبیعتاً برای او و به منظور استفاده او پدیده آمده‌اند– نقض‌هایی وجود دارد که یکی از دلایل نقضی، مربوط به طرفداران «إصالة الحظر» است. آنها می‌گویند که «ممکن است [...] این خوردنی‌ها و امثالش (سایر پدیده‌ها) برای نفع دیگری خلق شده باشند که عبارت است از وجوب پرهیز از بهره‌گیری از آنها در دنیا، تا استحقاق پاداش عظیم اخروی، که منفعتی دائمی در آینده است، پیدا شود».

علاوه بر محتمل و ممکن بودن این غرض در مورد برخی از پدیده‌های هستی، به لحاظ عقلی، اشکالات دیگری نیز بر این استدلال می‌توان گرفت. برای مثال، آیا در میلیاردها یا میلیون‌ها سالی که بشر (که برحسب تاریخ کتب آسمانی، از زمان خلقت آدم و حوا تاکنون حداکثر ده هزار سال می‌گذرد و با تسامح، می‌توان آن را چند هزار سال بیشتر فرض کرد) در عرصه گیتی نبود و سایر موجودات گیاهی و حیوانی و امثال آن آمدند و رفتند، غرض از خلقت آنها بهره‌مندی انسان بوده است؟ (و اگر بوده، عبث بوده؛ چرا که انسانی وجود نداشته است). آیا پس از پدید آمدن انسان، خلقت پدیده‌های طبیعت از سرگرفته شده تا با محوریت بهره‌مندی انسان شکل گرفته باشد یا در تداوم آن، واجد چنین غایت و هدفی گردیده است؟ مسلماً تصور اول صحیح نیست و تنها می‌توان تصویر دوم را فرض کرد. آیا قبل از وجود انسان، خلقت طبیعت بدون هدف بوده است؟ اگر هدف داشته، آیا آن هدف هم‌چنان باقی است یا با آمدن انسان، آن هدف از بین رفته است؟ آیا در تمام مدت حضور انسان در زمین، سایر پدیده‌ها از مواهب طبیعت بهره نمی‌گیرند؟ آیا تاکنون تمامی پدیده‌ها از نظر بهره‌رسانی برای بشر شناسایی شده‌اند تا هدف هر پدیده (منافع بودن برای بشر) کشف گردیده باشد یا برخی از آنها ضررهایی برای آدمی دارند و لااقل در طول

عمر بشر تا امروز، هیچ منفعت شناخته شده‌ای برای آن گزارش نشده است؟ آیا تمامی لوازم این ادعا مورد تصور و تصدیق ارباب معرفت واقع شده و می‌شود؟ آیا سایر پدیده‌ها بهره‌ای از مواهب طبیعت نمی‌برند؟ برای مثال، حشرات خوراک برخی پرندگان و موجودات زمینی‌اند. آیا نمی‌توان هدف خلقت آنان را بهره‌گیری بیشتر پرندگان حشره‌خوار دانست و نه نوع انسان؟

اگر بپذیریم که در عالم طبیعت، حتی وجود بشر نیز برای سایر پدیده‌ها نافع است (که هست) و همه از هم بهره می‌برند (که می‌برند) همان‌گونه که بسیاری می‌توانند به یکدیگر ضرر برسانند (که می‌رسانند) آیا می‌توان مدعی شد که خلقت بشر برای نفع بردن دیگران است و هدف و «علت غایی» خلقت انسان، بهره بردن سایر موجودات طبیعت است؟

درست است که در قرآن کریم و روایات عدیده، سخن از حق بهره‌برداری انسان به‌میان آمده، ولی شاید این برداشت صحیح نباشد که علت غایی خلقت، آدمی است. البته از جمله اهداف خلقت برخی پدیده‌ها در عالم تکوین، نسبت آنها با انسان و لزوم رفع نیازهای بشر است، ولی این علت نه انحصاری است تا از آن بتوان برداشت‌های خاص ارائه کرد و نه بی‌ارتباط است تا بتوان حق بهره‌مندی انسان را یک سره منتفی دانست.

برمی‌گردیم به بافت وجودی انسان و نیازهای فطری و طبیعی او؛ می‌توان چنین استدلال کرد که خلقت هر چیزی برای هدفی است و اگر خالق حکیم است (که هست) نمی‌توان اشتهای به خوارک و آشامیدنی‌ها را در انسان فطری و طبیعی دانست و او را به طور مطلق، از میل به خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها بازداشت. منع مطلق حتی برای یک لحظه هم خلاف طبیعت و فطرت، و تکلیف بما لایطاق است، که نه معقول است نه مشروع.

اگر قول به إصالة الحظر عقلی، مفادش این باشد که قبل از ورود شریعت (ولو با فرض عقلی)، بشر حق تصرف در قوا و جوارح و جوانح خویش را ندارد، بدان‌جهت که لازمه‌ی آن «تکلیف بما لایطاق و تصور اقدام برخلاف طبیعت و فطرت از جانب خدای حکیم» است، قطعاً باطل و خلاف عقل و شرع است؛ چرا که این دین و شریعت مبتنی بر فطرت انسانی است و یک لحظه دعوت به غیر فطرت، عقلاً و شرعاً ممنوع، و ناقض گزارش خدای سبحان از «دین استوار» و «دین حنیف» است.

اگر نتیجه‌ی قول به «إصالة الوقف» نیز پذیرش امکان تحقق «إصالة الحظر» باشد، مفاد آن، پذیرش صدور کار غیر حکیمانه از خدای حکیم است، که قطعاً «سوءظن به خدای سبحان» و خلاف عقل و شرع است. ولی اگر مفاد این مدعیات، احتیاط استحبابی و پرهیز از سر زهد و ایثار، و در شرایطی مختار و بدون زدن اتهام به دیگران و مرتکبین باشد، تصوری معقول است، مشروط بر آنکه به اختلال نظم و ترتیبات شریعت و زندگی اجتماعی نیانجامد.

نسبت این نظریات با حقوق فطری بشر

دیدگاه‌هایی که تصرف انسان در وجود خویش و بهره‌گیری از توانایی‌های فکری و جسمی خود را محتاج به اذن شرعی دانسته و می‌دانند و هرگونه بهره بردن بدون مجوز شرعی را ممنوع می‌شمارند، طبیعتاً نه «مجوز فطری و طبیعی» را به‌رسمیت می‌شناسند و نه سخن از استحقاق آدمی را در این مرحله قبول می‌کنند.

اگر قبل از حضور شرایع الاهی، بشر واجد هیچ‌گونه حقی نیست و اقتضای طبیعت او توقف و سکون است تا به او اجازه حرکت داده شود، جایی برای سخن از حق حیات، آزادی و برآوردن نیازهای ضروری و طبیعی – مثل خوردن

و آشامیدن و اتخاذ مسکن و کار و امثال آن – نیست. بدین‌ترتیب، بشر حتی حق بهره‌برداری از اکسیژن و ارتکاب تنفس را هم ندارد؛ چرا که باید در اعضا و جوارح خود تصرف کند و اگر ابتدایی‌ترین حق طبیعی یعنی حق حیات و زندگی از او دریغ داشته شود، انتظار پذیرفتن سایر حقوق فطری کاملاً ناموجه خواهد بود.

گرچه برخی از بزرگان مثل شیخ طوسی معتقد شده‌اند که به رغم «لزوم توقف» از نظر علمی، مجوز شرعی کلی (اباحه شرعیه) صادر شده است و مشکلی به لحاظ عملی پدیده نمی‌آید، ولی پیش از این گفتیم که التزام نظری به این مطلب که «کسی حق تنفس ندارد مگر آنکه شرعاً مجوزی داشته باشد و دلیل سمعی (نقلی) بر جواز تنفس داشته باشد» امری غیرمعقول است و باید از بطلان «مسبّب» به بطلان «سبب» و ادعا پی برد. به همین جهت مدعی شدیم که تنها با پذیرش «حق طبیعی و فطری و عقلی بشر» در بهره‌گیری از مواهب طبیعت – که با عنوان «إصالة الاباحه عقلية» از آن یاد شده است – می‌توان سخن از «حقوق فطری بشر» به میان آورد.

لازمه‌ی پذیرش این اصل اساسی و بنیاد قویم برای اندیشه‌ی دینی، که خوشبختانه به لحاظ نظری از سوی اکثر متکلمین، فقهای شیعه و بسیار از علمای اهل سنت پذیرفته شده است، نگاهی «حق مدار» به احکام و اخلاق است تا فقه و اخلاقی مبتنی بر حق الناس، در کنار حق الله، پدید آید. هرچند در موارد بسیاری دیده می‌شود که علمای دین، برخلاف مبانی علمی پذیرفته شده‌ی خویش، حکم و فتوا صادر می‌کنند و به برخی از لوازم مبانی خویش ملتزم نمی‌شوند و تحت عنوان تعبد، از آنها دست می‌کشند، اما در این خصوص باید با دقت بیشتری عمل کرد و ارتباط مبانی کلامی با مبانی اصول فقه را از یاد نبرد.

اینجا سخن از «حاکمیت عقل» است و حجت دیگری به‌کار نمی‌آید؛ بحث عقاید و باورهاست و باید تناسب تکوین و تشریع را – که قرآن به وضوح بیان کرده است – دائماً در نظر گرفت. مناسبت داده‌هایی چون عقل، چشم، گوش، دهان، زبان، دست، پا، ریه، معده و... با پدیده‌هایی چون آب، هوا، میوه، گندم، حبوبات و شنیده‌ها، دیدنی‌ها و... در طبیعت، باید رعایت شود و اگر شرع در مجموعه‌ای به نام احکام، به این موضوعات و مناسبات بپردازد، نباید تصور کرد که در پی تغییر طبیعت است، بلکه باید توجه کرد که قرآن می‌گوید: خلقت خدا تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و علت قوام دین خدا، ابتنای آن بر خلقت و توجه به تغییرناپذیری آن است. اگر این دقت، در تمامی موارد به‌کار رود، هیچ‌گونه تعارضی بین دین و عقل، و عقل و شرع دیده نخواهد شد؛ چرا که برای محروم کردن بشر از مقتضیات طبیعتش در دیدن، شنیدن، گفتن، خوردن، آشامیدن، لمس کردن، بوییدن و انواع بهره‌های طبیعی او نمی‌توان به مدارک غیرقطعی (غیرمطمئن) اعتماد کرد.

بی‌دلیل نیست که امثال سید مرتضی و سید بن زهره، خبر واحد را برای وادار کردن بشر به کار یا الزام به پرهیز، کافی نمی‌شمرند؛ چرا که اصل عقلی را بر اباحه می‌دانستند و گویا مقتضای فطرت بشر را در جواز و اختیار بشر در همه‌ی موارد یاد شده می‌دیدند. آنان با نقل یک روایت و ایجاد «ظن و گمان» ناشی از آن، نمی‌توانستند خود را قانع کنند تا «حق محروم کردن بشر از اختیاراتش» را برای «مفتی» به‌رسمیت بشناسند. پیش از این، قول مرحوم شیخ انصاری نقل شد که «این دو بزرگوار در مسأله جواز یا عدم جواز عمل به خبر واحد، تصریح کرده‌اند که اگر حکم واقعه از طریق دلیل قطعی کتبا یا خبر متواتر به دست نیامد، به حکم عقل بر می‌گردیم.

به عبارت دیگر، حکم قطعی عقل بر اباحه عقلیه (در مواردی که سبب ضرر یا اضرار قطعی نمی‌شود) با «شک یا ظن» به منع، از بین نمی‌رود؛ و آن چنان که حکم عقلی و عقلایی – که به استصحاب مشهور شده است- بیان می‌کند، تا زمانی که یقین به منع از اباحه پیدا نشود، حکم عقل هم‌چنان باقی و استوار می‌ماند و به همین دلیل، با استناد به ادله ظنیه نمی‌توان حق مسلم عقلی یا حق فطری بشری را از او منع کرد. البته در مواردی که حقیقتاً عقل و فطرت حکم به تساوی می‌کنند و هیچ‌گونه گرایشی به اباحه نشان نمی‌دهند، همان‌طور که گرایشی به منع دیده نمی‌شود و به اصطلاح در «منطقة الفراغ حکم عقل»، می‌توان از امارات ظنیه همچون خبر واحد (در حد استفاضه) برای کشف حکم شرعی بهره گرفت؛ مثل آنچه در بحث عبادات تحقق یافته و می‌یابد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که بشر در بهره‌گیری از توان و اراده‌ی خود، تا آنجا که سبب ضرر و اضرار نشود، مجاز است و تنها با دلایل قطعی و علم‌آور، می‌توان اعمال توان و اراده‌ی بشر را محدود کرد.

این قاعده کلیه در کنار اعتقاد به اینکه دین و شریعت کاملاً منطبق با فطرت انسانی است و هرگونه حکم غیرمنطبق با فطرت بشر، غیرشرعی و غیردینی است دغدغه‌ی تعارض و تباین دین و شریعت با حقوق فطری بشر را از جنبه‌ی نظری، به کلی منتفی می‌کند؛ هرچند در مقام عمل، ممکن است قرائت‌های ناصحیح از دین یا حقوق فطری بشر، این دو مقوله را دچار تعارض کند.

بنابراین و صرف‌نظر از برخی قرائت‌های غیر فطری از حقوق بشر در بخش‌های کوچکی از دنیای مدرن – که مثلاً آزادی بهره‌مندی‌های جنسی را به هم‌جنس‌بازی و انهدام بنیان خانواده تفسیر کرده است- می‌توان گفت: حق حیات، آزادی عقیده و بیان، مشارکت در سرنوشت، انتخاب مسکن و شغل، تغییر تابعیت، اصل برائت، تساوی حقوق اجتماعی، سیاسی و حقوقی، رفع انواع

تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها، منع شکنجه، نفی اشکال مختلف برده‌داری، حق تأمین اجتماعی، آزادی در انتخاب همسر و شریک زندگی، حق جدایی، حق مالکیت، حق تعلیم و تعلم و امثال این حقوق، از دیدگاه «إصالة الإباحة عقلية» یا جزو حقوق فطری‌اند یا ناشی از آن، و هیچ‌کس نمی‌تواند به عنوان حکم شرع یا عقل، قبل از اثبات ضرر قطعی یا بیان اطمینان‌آور شرعی(در جهت تعارض با حقوق دیگران) از آن ممانعت به عمل آورد یا در مواردی که مفاد حقوق بشر در جهت نفی آن است (مثل نفی برده‌داری)، اقدام به صدور مجوز کند.

فقه و کلام مبتنی بر «إصالة المنع» هیچ حقی را برای بشر به‌رسمیت نمی‌شناسد و تنها در صورتی موارد یاد شده از حقوق انسانی را به‌رسمیت می‌شناسد که از طریق شرع، دلیل اثباتی بر وجود و ثبوت آن حق ارائه شود. قائلان به این نظر از اینکه دین را مجموعه‌ای ناهماهنگ و متناقض و به اصطلاح مجموعه‌ای از امور پراکنده و بی‌ارتباط با هم معرفی کنند، پروایی نمی‌کنند و آشکارا به آن اقرار می‌کنند. تأثیر منفی نظریات کلامی همچون إصالة الحظر یا إصالة الوقف، آن‌قدر روشن است که کسی چون مرحوم شیخ طوسی بلافاصله معتقد می‌شود که «اباحه کلیه شرعیه» از جانب شارع صادر شده است؛ چرا که می‌داند بدون «اباحه کلیه» نمی‌توان دیدگاهی قابل دفاع در عرصه‌ی اندیشه‌ی دینی عرضه کرد؛ و یا صدرالاسلام می‌گوید: «اصل عقلی در اموال اباحه است، ولی در انفس حظر و منع است» و یا بسیاری از علمای إصالة الحظری اقرار می‌کنند که نمی‌توان این بحث را به قبل از شریعت تعمیم داد.

این بحث، در نهایت، می‌تواند فقه و اخلاق را به بازنگری جدی مبتنی بر التزام به تمامی لوازم منطقی «إصالة الإباحة عقليّة» فراخواند و نتایج منطقی و معقول خویش را به معتقدان به دین فطری و معقول ارزانی دارد. به امید روزی که اندیشمندان به شکافتن اجزای این بحث اقدام کنند و این مقاله قدمی باشد برای به اقتراح گذاشتن این بحث لازم و ضروری.

حقوق کودک مادر مجرم*

به نام خدای رحمان و رحیم

موضوع زنان مجرمی که حامله‌اند و یا فرزند شیرخواره دارند یکی از مسائل مهم اجتماعی- قضائی است. رفتاری که در کشور ما با این‌گونه افراد می‌شود، نوعی مجازات برای کودک را نیز در بر دارد. یعنی مادر مجرم، در زندان وضع حمل کرده و باید در همان محیط از کودک خود نگهداری کند. بد نیست به رویکرد شریعت محمدی (ص) نگاهی بیندازیم و نسبت بین رفتارهای موجود با رویکرد شریعت را بسنجیم و امکان تغییر در نگرش و تصویب قوانین کیفری را مورد بررسی اجمالی قرار دهیم. بنابراین، چند نکته‌ی مهم را یادآوری می‌کنم:

۱- از نگاه شریعت محمدی(ص) اساساً باید در مرحله‌ی رسیدگی به اتهامات، با کمال احتیاط و دقت اقدام کرد و پس از اثبات جرم، کیفری متناسب با جرم را برای مجرم در نظر گرفت. هیچ‌گونه شتاب‌زدگی و هیجان ناشی از افراط در احساسات و عواطف، نباید نقشی در صدور حکم کیفری داشته باشد.

۲- تنها کسی را می‌توان کیفر داد که جرمی مرتکب شده باشد. هیچ‌کس از بستگان مجرم را نمی‌توان مورد کوچک‌ترین بی‌احترامی و یا کیفری قرار داد. سلب حقوق طبیعی یا قانونی(تشریعی) افراد غیر مجرم، خود جرمی آشکار و موجب کیفر است و به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان آن را مجاز دانست.

---

* خلاصه‌ی سخنرانی در «انجمن دفاع از حقوق زندانیان» ۱۵ اسفند ۱۳۸۷. فریمان

۳- اساس رویکرد شریعت محمدی (ص) بر کیفرهایی است که کمترین خسارت را از نظر زمانی برای فرد و جامعه در بر داشته باشد. به همین جهت، رویکرد شریعت نسبت به پدیده‌ی زندان، رویکردی منفی است و بیشتر به مجازات‌هایی فراخوانده است که در کمترین زمان ممکن، آثار آن از بین رفته و زندگی طبیعی برای همه، ادامه یابد. مجرمی که باید کیفر رفتار ناپسند خود را تحمل کند، براساس رویکردهای کنونی جوامع بشری، می‌توان تا آخر عمر و یا برای مدت چند سال او را زندانی کرد و خانواده‌ی مجرم را دچار کیفرهایی مشخص از قبیل بی‌سرپرستی، نا امنی، بی‌اعتباری مستمر، فقر و امثال آن کرد.
از نظر شریعت اما می‌توان با تعزیر شرعی (چند ضربه‌ی تازیانه یا مجازات‌های جایگزین مالی و حقوقی) حداکثر چند روزی او را از کار انداخت و سپس به او امکان کار، سرپرستی و حفظ امنیت خانواده، و بازسازی اعتبار اجتماعی را داد. تردیدی نیست که رویکرد دوم، عاقلانه‌تر و مناسب‌تر است.

۴- بازداشت قبل از اثبات جرم و صدور حکم کیفری، تنها در مورد اتهام قتل عمد و آن هم حداکثر به مدت شش روز، در شریعت محمدی(ص) به‌رسمیت شناخته شده است و در غیر آن مورد، هیچ مجوزی برای بازداشت متهم وجود ندارد. تنها می‌توان برای بازجویی، ساعاتی را به احضار و پرس و جو اختصاص داد؛ ولی برای ادامه‌ی آن، باید فرد متهم آزاد باشد و تا پایان بازپرسی، بازداشت نشود. پس از صدور حکم از سوی قاضی یا قضات عادل و عالم و دقیق، فرد مجرم تنها برای اجرای حکم در اختیار دستگاه قضائی قرار می‌گیرد. با توجه به عدم استقبال اسلام از پدیده‌ی زندان، کیفرهای پیش‌بینی شده در شریعت، زمان بسیار کوتاهی از مجرم و مجری حکم می‌گیرد و (در غیر مورد قصاص نفس) ساعتی بعد از اجرای حکم، که اجرای آن نیز کمتر از یک ساعت را اشغال می‌کند، فرد

محکوم می‌تواند به زندگی خود برگردد. حتی در مورد تازیانه (اگر مطابق سفارش شریعت عمل شود) حداکثر به چند روز مداوا و استراحت نیاز دارد و پس از آن، فرد محکوم می‌تواند به کار و زندگی عادی خود ادامه دهد.

۵- در مورد زنان مجرم، اگر جرم آنان از نوع قصاص باشد، قصاص خواهند شد. اما اگر زن مجرم، حامله باشد، لزوما باید حکم قصاص تا پس از وضع حمل به تعویق افتد. در این نظر، تمامی فقهای اسلام هم رأی و متحدند. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۴۲، ص۳۲۲: لا یقتص من الحامل حتی تضع و لو تجدد حملها بعد الجنایة و کان من زنا بلا خلاف أجده، بل فی کشف اللثام الاتفاق علیه، لکونه إسرافا فی القتل، و لغیر ذلک مما هو واضح و معلوم من روایات الحدود و غیرها). ولی اگر فرزند شیرخواره‌ای داشته باشد یا پس از حمل که فرزند او به شیر مادر نیاز دارد، مطابق برخی روایات و فتاوی بسیاری از فقیهان بزرگ، تا پایان دوران شیرخوارگی، حکم کیفری زن یاد شده، به تعویق می‌افتد و صاحبان حق قصاص، باید تا آن زمان منتظر بمانند و اگر پس از انفصام کودک از مادر (دو سالگی کودک) بازهم خواستار قصاص بودند، زن را کیفر خواهند داد (سألت أبا عبد الله علیه السلام عن محصنة زنت و هی حبلی قال: تقر حتی تضع ما فی بطنها وترضع ولدها. وسائل الشیعة ۱۸،۳۸۰). البته برخی از فقیهان فتوا داده‌اند که اگر جایگزین مناسبی برای شیر مادر (خواه دایه باشد یا شیر و غذای مناسب دیگر) تأمین شود، می‌توان پس از تأمین امکانات لازم برای نگهداری از کودک، قصاص مادر را تجویز کرد. به گمان من، فتاوی این گروه از فقیهان با لزوم احتیاط در بحث دماء و نفوس، سازگاری ندارد. در حقیقت باید گفت کمترین احتمال منطقی ضرر برای کودک، مانع تجویز اجرای حکم قصاص مادر وی خواهد بود. وقتی دستور اکید شریعت در مورد قصاص که حق الناس است و شاکی

خصوصی دارد، توقف اجرای حکم کیفری مادر تا پایان دوران شیرخوارگی است، در حق الله به طریق اولی باید احکام کیفری وی که مضر به حق کودک است را تا پایان دوران شیرخوارگی، به تعویق انداخت. همان‌گونه که در متن روایات نیز به آن تصریح شده است (عن علی(ع)... فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک الله.سألت أبا عبد الله علیه السلام عن محصنة زنت و هی حبلی قال: تقر حتی تضع ما فی بطنها وترضع ولدها. وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۳۸۰). اگرچه به گمان من، در مورد حق الله، تعویق حکم تا پایان دوره‌ی طفولیت (۷ سالگی) لازم است. اگر در این مدت بین خود و خدای خود توبه کند و از گناه خود پشیمان شده و آن را تکرار نکند، اساساً باید عفو گردد. همان‌گونه که در روایت معتبره از امیر مؤمنان علی(ع) نقل شده است که فرمود:...فانطلقی فاکفلیه حتی یعقل أن یأکل و یشرب و لایتردی من سطح و لایتهور فی بئر؛ برو و فرزندت را کفالت کن تا به حدّ فهم صحیح در خوردن و آشامیدن و حفاظت از خود برای نیفتادن از بلندی و یا سقوط در چاه برسد» (وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۳۷۸). این حدّ از فهم و درک برای کودک را در اصطلاح شریعت، امکان تمیز و کودک رسیده به این حدّ را طفل ممیز می‌خوانند که از برخی روایات دیگر معلوم می‌شود که پایان هفت سالگی را به عنوان زمان رسیدن به این حدّ می‌شناسند.

۶- با توجه به عملکرد گزارش شده از امیر مؤمنان علی بن ابی طالب(ع) با نقل معتبر، در خصوص زنی که حامله بود و برای تطهیر خود از گناه زنا، به ایشان مراجعه کرد و خواستار اجرای حکم درباره‌ی خود شد و ایشان تا پایان حمل و دوران شیرخوارگی فرزند، اجرای حکم مادر را به تأخیر انداخت و حتی به او مهلت داد تا کودک خود را بزرگ کند (هرچند متأسف شد که فرد نادانی سرپرستی کودک او را پذیرفت و زن با این وضعیت خواستار اجرای فوری حکم

شد)، معلوم می‌شود که قاضی عالم عادل، می‌تواند اجرای حکم کیفری مادر را تا پایان دوران طفولیت فرزند وی به تأخیر اندازد. ضمناً معلوم می‌شود که تأخیر در اجرای حکم کیفری مادر (حداقل تا پایان دوران شیرخوارگی)، اختصاصی به قصاص ندارد و در سایر احکام کیفری نیز باید این تخفیف در نظر گرفته شود (و روی ابن ماجه بإسناده عن عبد الرحمن بن غنم.. ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم قال: إذا قتلت المرأة عمدا لم تقتل حتی تضع ما فی بطنها ان کان حاملا و حتی تکفل ولدها... . النبی صلّی اللّه علیه و آله وسلم قال للغامدية المقرة بالزنا: ارجعی حتی تضعی ما فی بطنک- ثمَّ قال لها- ارجعی حتی ترضعیه. سنن أبی داود، ج۴، ص۱۵۱ باب المرأة التی أمر النبی برجمها من جهينة و هی حبلی. و سنن ابن ماجه، ج۲، ص۸۹۸، باب۳۶).

۷- با توجه به موارد یاد شده، نگهداری مادر در زندان یا بازداشتگاه در طول مدت حمل و پس از آن تا پایان دوران شیرخوارگی کودک و وادارکردن وی به انجام وظایف مادری در محیط زندان، هیچ مجوز شرعی معتبری ندارد و با رویکردهای فقهی مشهور نیز سازگار نیست. علاوه بر اینکه نگهداری کودک در زندان، به بهانه‌ی احتیاج او به مادر، جرم محکوم به زندان کردن طفل بی‌گناه را هرگز مشروع نمی‌سازد. شریعت محمدی(ص) به همین دلیل که کودک به کمک مادر گناهکارش نیاز دارد، مادر را آزاد می‌گذارد تا حقی از طفل بی‌گناه ضایع نشود ولی در رویکرد کنونی قوانین ما، ظاهراً هیچ پروایی از سلب حقوق یک بی‌گناه به‌خاطر گناهکار بودن دیگری، وجود ندارد. گویا تصویب‌کنندگان قوانین و مجریان آن حاضرند ماه‌ها طفلی را در محیط نامناسب زندان و بازداشتگاه به بهانه‌ی نیاز به مادر، محبوس کنند و اصلاً خود را مجرم ندانند!!؟ کاش در کشور ما، ادعای عمل به احکام اسلام را مطرح نمی‌کردند و آثار سوء تصمیمات

غیرمنطقی و غیرعقلانی خود را متوجه شریعت عقلانی محمدی(ص) نمی‌کردند. کاش مسؤولان کشور به تصحیح قوانین کیفری از منظر اقتضائات عقل و نقل معتبر می‌پرداختند و جامعه‌ی خود را این همه به زحمت نمی‌انداختند.

۸- تا هنگامی که قوانین کیفری اصلاح شوند، می‌توان با صدور قرارهایی چون قرار کفالت و یا قرار وثیقه در حق الناس (به میزان دو تا سه برابر دیه‌ی فرد مقتول، در حکم قصاص) مادری که مجرم است و طفل شیرخواره دارد و یا حامله است را آزاد کرد و پس از اتمام مهلت شرعی، وی را به کیفر قانونی رساند. در کیفرهای مربوط به حق الله، گرفتن قرار التزام کفایت می‌کند، ولی می‌توان از سایر قرارها نیز متناسب با جرم، استفاده کرد.

خدایا چنان کن سرانجام کار تو خوشنود باشی و ما رستگار

مبدأ ابراهیمی حقوق بشر*

به نام خداوند رحمان و رحیم

آیات سوره‌ی «صافات» در مورد حضرت ابراهیم(ع) و فرزندش اسماعیل(ع)، مبنای تاریخی عید قربان را بیان می‌کند: «فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلیمٍ (۱۰۱) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ قالَ یا بُنَیَّ إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ما ذا تَری قالَ یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرینَ (۱۰۲) فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبینِ (۱۰۳) وَ نادَیْناهُ أَنْ یا إِبْراهیمُ (۱۰۴) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا إِنَّا کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنینَ (۱۰۵) إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبینُ (۱۰۶) وَ فَدَیْناهُ بِذِبْحٍ عَظیمٍ (۱۰۷) وَ تَرَکْنا عَلَیْهِ فِی الْآخِرینَ (۱۰۸) سَلامٌ عَلی إِبْراهیمَ (۱۰۹) کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنینَ (۱۱۰) إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنینَ (۱۱۱).

عید قربان (ممنوعیت کشتن انسان برای امر مقدس)

۱- سابقه‌ی قربانی کردن انسان برای امر مقدس را در تاریخ جوامع مختلف بشری می‌توان دید. نمونه‌هایی را از تاریخ تمدن ویل دورانت نقل می‌کنم:

الف) چنین به نظر می‌رسد که قربانی کردن انسان، که از اقسام مختلف آن بیش از یک نمونه را در اینجا نیاوردیم؛ تقریباً در میان همه‌ی ملت‌ها شایع بوده و هر روز در ناحیه‌ای دیده شده است. در جزیره‌ی کارولینا، در خلیج مکزیک، مجسمه‌ی فلزی بزرگی از یکی از خدایان مکزیکی یافته‌اند که در جوف آن بقایای انسانی دیده شده؛ بدون شک، این بقایا مربوط به انسان‌هایی بوده است که

---

* ویراسته‌ی سخنرانی به مناسبت عید قربان در جمع دانشجویان انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌های شرق کشور در مشهد – ۲۵ فروردین ۱۳۸۸ – نگارش در ۱۹ آذر ۱۳۸۸

به‌عنوان هدیه برای خدایان سوزانده شده‌اند. همه‌ی ما نام مولک را شنیده‌ایم که فنیقیان و کارتاژیان و سایر ملل سامی قربانی‌های انسانی به آن تقدیم می‌کرده‌اند. هم امروز این عادت در میان مردم رودزیا دیده می‌شود. (تاریخ تمدن، ویل دورانت، جلد ۱، ص ۸۱)

ب) جان گرایی و توتم پرستی و نیا پرستی و پرستش دستگاه جنسی نیازهای دینی ژاپنیان نخستین را برمی‌آورد. اینان عقیده داشتند که ارواح در همه جا هستند- در سیارات و ثوابت آسمانی، در گیاه‌ها و حشرات مزارع، و در درختان و حیوانات و مردم. به نظر آنان، خدایان بی‌شمار برفراز خانه‌ها و ساکنان آنها شناور بودند و در شعله و پرتو چراغ‌ها رقص می‌کردند... همچنین، هر روز در برابر الواح نیاکان دعا می‌خواندند. برای بازداشتن باران زیان‌بخش یا دوام عمارت یا دیوار، به قربانی کردن انسان دست می‌زدند، و گاهی که بزرگی درمی‌گذشت، ملازمانش را نیز با او به خاک می‌سپردند تا در سفر آخرت هم ملازم و مدافع او باشند. (همان، ص ۸۹۶)

پ) مؤمنان، در جریان عبادت، خود را به مذبح که در جلو معبد قرار داشت می‌رساندند و به‌وسیله قربانی و دعا از خشم خدا ایمنی می‌یافتند و او را به یاری می‌طلبیدند. هر چیز نفیس، مثلاً مجسمه و تصویر و ظرف و میز و جامه و سلاح، را به خدایان تقدیم می‌کردند؛ اگر خدایان از این هدایا بهره‌ای نمی‌بردند، کاهنان از آنها سود می‌جستند. لشکریان، قسمتی از غنایم خود را به آستان خدایان عرضه می‌داشتند، چنانکه گزنوفون چون با ارتش ده هزار نفری خود به یونان بازگشت، چنین کرد. گذشته از میوه باغ‌ها و دام‌ها، افراد انسانی نیز، در مواردی جزو هدایا بودند، چنانکه آگاممنون دختر خود ایفیگنیا، و آخلیس ده تن از جوانان تروا را به‌خاطر دوستش پاتروکلوس قربانی کرد. در قبرس و لئوکاس،

برای شادی آپولون، انسان‌ها را از صخره‌ها فرو می‌افکندند. در خیوس و تندوس، با قربانی کردن انسان، رضایت دیونوسوس را می‌جستند. گفته‌اند که تمیستوکلس گروهی از اسیران ایرانی را در جنگ سالامیس قربانی کرد. اسپارتیان در عید آرتمیس، در حضور مردم، جوانان را تازیانه می‌زدند، چندان که برخی از آنان می‌مردند. در آرکادیا، تا قرن دوم میلادی به زئوس قربانی انسان تقدیم می‌داشتند. هنگام شیوع بیماری‌های خطرناک در ماسالیا، یکی از بینوایان شهر را جامه متبرک می‌پوشاندند و از بیت‌المال اطعام می‌کردند و سپس او را با شاخه‌های مقدس می‌آراستند و از بالای صخره‌ای به زیر می‌انداختند. (همان، ج۲، ص۲۱۵)

ت) چرا روم روا داشت تا اسپانیا دوباره به تصرف کارتاژ درآید؟ چون از جنگ طبقاتی به ستوه آمده و در آدریاتیک رو به گسترش نهاده و با گل در جنگ بود. در سال ۲۳۲، تریبونی به نام کایوس فلامینیوس، به‌رغم مخالفت شدید سنا، لایحه‌ای از انجمن گذراند که به موجب آن پاره‌ای از زمین‌هایی که از گل‌ها به دست رم افتاده بود میان تهی‌دستان بخش شد؛ در این کار، فلامینیوس پیشگام برادران گراکوس بود. در سال ۲۳۰، روم، با پاک کردن آدریاتیک از راهزنان و تصرف بخشی از کرانه‌ی ایلیریا برای حفظ بیشتر بازرگانی ایتالیا، نخستین قدم را برای فتح یونان برداشت. چون اکنون از جنوب و خاور در امان بود، مصمم شد تا گل‌ها را از آلپ براند وایتالیا را به گونه‌ی حکومتی کاملاً متحد درآورد. برای آنکه از غرب نیز در امان باشد، با هاسدروبال پیمانی بست که به حکم آن کارتاژیان مقیم اسپانیا متعهد شوند تا در جنوب رودخانه‌ی ابرو بمانند، و در همان حال شهرهای نیمه یونانی ساگونتوم و آمپوریاس را در اسپانیا با خود یار کرد. سال بعد (۲۲۵)، گلها با سپاهی مرکب از ۵۰,۰۰۰ پیاده و ۲۰,۰۰۰ سوار به جنوب شبه جزیره سرازیر شدند. ساکنان پایتخت چنان به هراس افتادند که سنا

عادت بدوی قربانی کردن انسان را از سر گرفت و فرمان داد تا دو گلی را زنده در میدان شهر دفن کنند مگر خشم خدایان فرو نشیند. لژیونها نزدیک تلامون با مهاجمان رو به رو شدند، چهل هزار تن را کشتند و ده هزار اسیر گرفتند و هم‌چنان پیش رفتند تا همه‌ی گل‌هایی را که بر دامنه‌ی رومی آلپ مقیم بودند سرکوب کنند. این کار در ظرف سه سال به انجام رسید؛ در پلاسنتیا و کرمونا مهاجرنشین‌هایی برای دفاع از کشور پدید آمد، و ایتالیا، از آلپ تا سیسیل، یکی شد. (همان، ج۳، ص۵۶)

۲- این رویکرد رایج در جوامع بشری، در نمایشی واقعی و ظاهراً هماهنگ با تفکر رایج، از سوی خداوند سبحان در زمان ابراهیم (ع) علناً ممنوع شده است. یعنی در شرایع توحیدی و ابراهیمی (یهودی، مسیحی و محمدی) هرگز نباید انسان را به بهانه‌ی امر مقدس و خدا، به قربانگاه فرستاد. حال چگونه است که در متن این شرایع، رویکردهای خلاف این آموزه‌ی الهی دیده می‌شود؟!! عالمان این شرایع باید پاسخ‌گو باشند.

۳- واقعی بودن نمایش، منوط به عدم علم بازیگران صحنه از سرانجام واقعی رفتار خود است. تصور بی‌تردید آنان این بود که این مأموریت، با قربانی شدن اسماعیل به پایان می‌رسد، ولی از ابتدای دستور الهی، چنین سرانجامی رقم نخورده بود، بلکه برای واقعی بودن نمایش و رفتار بازیگران، خدای رحمان، بازیگران را از نتیجه‌ی حقیقی قضیه بی‌اطلاع گذاشته بود. این هم به آزمونی دقیق و دشوار از دو بازیگر صحنه می‌انجامید و هم اثر را هنرمندانه‌تر و مؤثرتر می‌نمود.

۴- به نظر می‌رسد روش ابراهیم خلیل(ع) در تمامی رویکردهای نظری و اعتقادی، ابتدا همراهی با فرهنگ موجود و سپس نشان دادن نقایص و

توانایی‌های آن بوده است. نتیجه‌ای که او می‌گرفت، دوری گزیدن از نقایص و تقویت توانایی‌ها بود. این روش را در همراهی با ستاره‌پرستان، ماه‌پرستان و خورشید پرستان نیز تجربه کرده بود و خدای سبحان نیز با بهره‌گیری از همین روش، سنت غیرمنطقی قربانی کردن انسان برای خدا را برای همیشه باطل کرد.

۵- داستان خواب ابراهیم و احساس مأموریت الهی از آن، بنابر برخی نقل‌های روایی، مبتنی بر تأکید مجدد فرشته‌ی وحی در هنگام بیداری ابراهیم بوده است. خواه این تأیید و تأکید شده باشد یا نشده باشد، برخی این رویکرد را غیرعقلانی خوانده‌اند. حال اگر این امر استثنایی خدا به‌خاطر زدودن یک فرهنگ دیرپای غیرانسانی و غیرعقلانی بوده باشد که لازمه‌ی آن عدم تردید مجری امر خدا در هنگامه‌ی عمل بوده، بازهم این اقدامات را می‌توان غیرعقلانی دانست؟!! آیا روش تربیتی مبتنی بر همراهی و تصحیح تدریجی فرهنگ و رفتار بشری را می‌توان غیرعقلانی ارزیابی کرد؟!!

۶- لفظ «عید» از ماده‌ی «ع و د» است که معنی بازگشتن برای هدف مشخص را دارد. در عید قربان، بازگشتن ما باید برای بازخوانی مکرر و مجدد آن حادثه‌ی عظیم باشد (که خداوند از آن با «فدیناه بذبح عظیم» یاد کرده است) تا هرگز از یاد نبریم که خدای رحمان، هیچ بهانه‌ای برای به قربانگاه بردن انسان به نام خدا یا هر امر مقدس دیگر را نمی‌پذیرد و آن را آشکارا ممنوع کرده است.

عید قربان، یکی از دو عید بزرگ اسلامی است (همراه با عید فطر). ضرورت‌ها و احکام خاص این روز (خصوصاً برای کسانی که به حج مشرف شده‌اند) نشانگر شدت اهتمام شریعت به زنده ماندن این خاطره‌ی تاریخی است تا در عمق جان مسلمانان و پیروان شریعت محمدی(ص) بنشیند که حفظ جان آدمیان، آن‌قدر اهمیت دارد که دو پیامبر خدا برای آن باید در سخت‌ترین آزمون الهی قرار

گیرند و از یاد نبرند که بیرون راندن آن فرهنگ غیر انسانی، با چه دشواری‌هایی همراه بوده است و چه شیاطین و موانعی برای ممانعت از حکم الهی تلاش کرده‌اند و هنوز نیز تلاش می‌کنند.فلسفه‌ی رمی شیطان در حج و لزوم قربانی و تکرار آن‌ها به دست حاجیان در هر سال و در ایام حج، یادآوری این نکته‌ی برجسته‌ی تاریخ شرایع توحیدی نسبت به حق حیات انسان‌ها است. هرچند ظاهرگرایی‌های افراطی، مانع تجلی این ابعاد مفهومی و معنوی حج بوده و هست.

۷- با این توضیحات روشن شد که عید قربان، عید برطرف شدن یکی از بزرگترین موانع از مهم‌ترین حقوق انسانی یعنی حق حیات است و شاید بتوان آن را مبدأ ابراهیمی حقوق بشر نامید. دیگر نمی‌توان کسی را به‌خاطر تغییر عقیده، مصداق حکم ارتداد قرار داد و جان او را گرفت. نمی‌توان به‌خاطر عدم انجام برخی تکالیف شرعی، او را مستحق اعدام دانست. نمی‌توان حیات انسان را در برابر امر مقدس قرار داد، چرا که حفظ حیات انسان مقدس‌ترین دستور خداوندی است.

مجموعه آثار احمد قابل

(انتشارات شریعت عقلانی، فضای مجازی، ۱۳۹۱)

الف. آثار منتشر شده:

۱. «**نقد فرهنگ خشونت**»، یادداشت‌های سیاسی ۷۹–۱۳۷۵، ۳۷۶ صفحه، انتشارات سرائی، تهران ۱۳۸۱

۲. «**اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راه‌کارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)**»،۴۸۶ صفحه، موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۸۳

۳. «**مبانی شریعت**»، مباحثی در مبانی و اصول فقه، ۳۵۶ صفحه، مرداد ۱۳۹۱

۴. «**نقد خودکامگی**»، یادداشت‌های سیاسی و اشعار ۸۸–۱۳۸۰، ۴۵۴ صفحه آذر ۱۳۹۱

۵. «**وصیت به ملّت ایران**: یادداشت‌های سیاسی و مصاحبه‌ها ۹۱–۱۳۸۸»، ۴۲۰ صفحه، آبان ۱۳۹۱

۶. **بیم و امیدهای دین‌داری** (خطابه‌ها ۸۸–۱۳۸۳)، ۲۸۳ صفحه، بهمن ۱۳۹۱

ب. آثار در دست انتشار

۷. **شریعت عقلانی**: در نسبت عقل و شرع (۸۷–۱۳۸۳)

۸. **فقه، کارکردها و قابلیت‌ها**: رساله‌های فقه استدلالی، مقالات فقهی اصولی، پاسخ به پرسش‌های دینی (۸۹–۱۳۸۲)

۹. **احکام بانوان در شریعت محمدی**: حجاب، برتری مردان؟ ازدواج موقت، حق جدائی، ارث و... (۸۷–۱۳۸۲)

۱۰. **احکام جزائی در شریعت محمدی**: ارتداد، رجم، مهدورالدم، بازداشت موقت، اعتراف گیری نامشروع و قضاوت (۹۰–۱۳۸۲)

۱۱. **یادداشتها** (۸۲– ۱۳۷۶): حواشی بر ولایت فقیه، روایات اقتصادی و یادداشت‌های پراکنده.

– **یادنامه احمد قابل** (۹۱–۱۳۳۶)

از متن کتاب:

مسؤولیت دین‌داران در عصر حاضر، تلاش برای از بین بردن بیم‌ها (در دو عرصه‌ی فردی و اجتماعی) و تقویت امیدها است. جهاد فی سبیل الله در عصر حاضر، تلاش خستگی‌ناپذیر و همگانی در این زمینه است. هرکس به میزان امکانات و توانایی‌های خویش، باید در جهت رشد فرهنگ اسلام رحمانی (که مبتنی بر اندیشه‌های اصلاحی است) و تضعیف فرهنگ اسلام خشونت‌طلب (که عمدتاً مبتنی بر بعضی از اندیشه‌های سنتی رایج است) تلاش و کوشش کند.

وظیفه‌ی عالمان شریعت، تلاش علمی و فرهنگ‌سازی است. آنان باید خود از جمله‌ی پیشروان عمل به اندیشه‌ها و لوازم سخنان خویش باشند. نباید تناقض و تضادی بین عمل و نظر آنان دیده شود. اگر این مجاهدت علمی و عملی، تحقق پذیرد، می‌توان اندک اندک، شاهد پذیرش و رشد عمومی فرهنگ اصلاحی در جامعه‌ی اسلامی بود. هرکس با هر امکان و توانی، می‌تواند جایگاه خود را در این جهاد فرهنگی و علمی پیدا کند و سهم خود را از این مسؤولیت اجتماعی، بشناسد و ادا کند.

(بیم و امیدهای دین‌داری)